LUX MUNDI

54

Otra obra dirigida por Juan de Sahagún Lucas
publicada por Ediciones Sígueme:

— *Antropologías del siglo XX* (Hermeneia, 5), 3.ª ed.

JUAN DE SAHAGUN LUCAS

INTERPRETACION DEL HECHO RELIGIOSO

Filosofía y Fenomenología de la Religión

SEGUNDA EDICION

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1990

La religión tiene siempre una visión concreta de Dios, del hombre y del mundo. Y por ser experiencial, esta visión tiene forzosamente formas múltiples: es historia de las religiones.

(X. ZUBIRI).

Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN 84-301-0863-7
Depósito legal: S. 711-1989
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Ortega, S. A.
Polígono El Montalvo - Salamanca

CONTENIDO

Introducción 9

1. Ciencias y filosofía de la religión 13
2. El fenómeno religioso 47
3. El estudio filosófico de lo religioso en la historia: etapas y métodos 75
4. Teorías críticas sobre el hecho religioso: marxismo, psicoanálisis y neopositivismo 111
5. Crítica filosófica de la religión desde la antropología ... 165

Bibliografía fundamental 201

Indice de nombres 203

Indice general 207

INTRODUCCION

A nadie se le oculta el progreso ascendente que las ciencias del hombre han experimentado en las últimas décadas. De un tiempo a esta parte el conocimiento que tenemos de lo humano nos habla con entera claridad de su relación con el entorno tanto humano como cósmico. El problema que planteaban los científicos en la primera parte de este siglo sobre el lugar del hombre en el cosmos puede decirse que ha sido completamente esclarecido, por lo menos en sus líneas generales. Hoy se habla de una estrecha vinculación del hombre con la realidad circundante como dimensión constitutiva del mismo, pero al mismo tiempo se advierte otra clase de vinculación más profunda y radical con un principio metaempírico que afecta a su propia constitución y que, si no es evidenciada expresamente, por lo menos no es negada por la metodología de las ciencias positivas. La conducta humana, en una constancia histórica indiscutible, se encarga de testificar dicha referencia manifestada de múltiples formas, las cuales presentan un denominador común o eje de articulación que las especifica y distingue de cualquier otro modo de comportamiento humano. Se trata de una actitud distintiva y peculiar que llamamos religión.

Lejos de ser una abstracción o una superestructura, la religiosidad es una actitud peculiar del ser humano que penetra y se manifiesta en todas sus relaciones existenciales. Algunos han querido ver en ella la expresión viva del conjunto de estas relaciones, pero su eco resuena con un tono muy distinto y su impulso presenta características propias, por lo que en un análisis riguroso del acontecer humano aparece como inconfundible e irreductible.

Pues bien, el estudio de esta actitud en sus dos niveles, fenomenológico y ontológico, constituye el objeto de nuestro proyecto. Hemos de advertir, sin embargo, desde el principio que en nuestro

intento no se albergan deseos de novedad ni alardes de originalidad. El presente trabajo no se inscribe en una línea de estricta investigación; se propone prestar un servicio de información a aquellos que, interesados por el tema religioso, desean iniciarse documentalmente en el mismo. Por eso hemos recopilado y ordenado una serie de datos, que presentamos en forma sistemática, con el fin de ofrecer al lector un cuerpo orgánico y unas pistas abiertas que le permitan comprender primero y justificar racionalmente después el hecho religioso tal como es vivido por el hombre y en la medida en que se ha manifestado en la historia. Esto nos lleva a distribuir el material en unos capítulos y apartados que representan otros tantos abordajes de la actitud religiosa según sus diversos aspectos y vicisitudes.

Podemos afirmar que las líneas que vertebran la presente obra son dos fundamentales. La primera estudia el hecho religioso en su calidad de fenómeno específico y distintivo del hombre y en el hombre; la segunda busca su coherencia interna racional. De ahí el doble carácter y la doble denominación: fenomenología y filosofía de la religión.

Para cumplir este cometido nos hemos tenido que enfrentar en primer lugar con el estudio mismo del hecho religioso, tan complicado en sí mismo y en sus manifestaciones históricas. Con ello pretendemos determinar el método de su análisis. Saber qué se entiende por ciencias de la religión y ver si la dimensión religiosa puede ser captada siguiendo exclusivamente la metodología de las ciencias positivas humanas o si, por el contrario, se requiere además otro procedimiento de orden estrictamente especulativo y filosófico. Para solucionar este problema adoptamos un procedimiento comparativo y crítico, dirigiendo nuestra atención a la historia contemporánea donde se entrecruzan diversas apreciaciones acerca del saber sobre la religión tanto a nivel científico como filosófico. Nuestro objetivo es deslindar campos y pronunciar un juicio valorativo sobre las conclusiones obtenidas en uno y otro sentido. De esta manera fijamos la función y contenido tanto de las ciencias positivas como de la filosofía de la religión.

Pero, como nuestra atención se centra principalmente en la crítica filosófica del hecho religioso, nos vemos obligados a determinar previamente la significación específica del mismo sirviéndonos de los signos y expresiones que lo manifiestan. Con este propósito nos acercamos al pensamiento de Mircea Eliade por ser uno de los autores de nuestro tiempo que mejor han captado la actitud religiosa desde esta perspectiva. Con las aportaciones del pensador rumano, que completamos con las conclusiones de R. Otto, G. van der Leeuw y J. Martín Velasco, y con las ilustraciones que nos proporciona la Biblia sobre la virtud de la religión logramos obtener una configuración bastante precisa del fenómeno religioso.

A lo largo de la historia del pensamiento se ha venido estudiando el problema de Dios en su relación con el hombre. Pero tanto los procedimientos empleados como los resultados obtenidos por este inmenso trabajo, que configura en gran parte la trayectoria del saber humano, son tan diversos que, aunque la filosofía de la religión pueda considerarse tan antigua como el mismo pensamiento filosófico, nos vemos obligados, sin embargo, a retirar su nombre, en sentido estricto, a la mayoría de esos intentos. Un recorrido por la historia nos permite distinguir etapas y establecer métodos, que van desde la época judeo-cristiana, donde predomina el procedimiento intuitivo, hasta el momento actual en el que autores tan significativos como H. Duméry optan por el método de discriminación o de análisis reflexivo. Nuestra labor se reduce entonces a estudiar desde un punto de vista comparativo y crítico los diversos proyectos y logros siguiendo en líneas generales la clasificación propuesta por el mismo Duméry. De esta manera, a la vez que inventariamos los métodos, ofrecemos al lector la historia de la pretendida filosofía de la religión.

Pero es desde hace algún tiempo a esta parte cuando se están llevando a cabo los esfuerzos más meritorios y precisos en orden a una clarificación racional del fenómeno religioso desde las vivencias del sujeto. Estos intentos, aunque de diverso signo, pueden considerarse, sin embargo, como auténticas filosofías de la religión. Así, junto a la corriente marxista, que interpreta lo religioso como efecto de un deseo alienante resultado de un estado de postración del hombre, aparecen otras que lo consideran desde perspectivas diferentes. En primer lugar el psicoanálisis somete a examen los que llama ejes fundamentales de la religión y revisa los mitos que la fundamentan, eliminando en sus conclusiones el elemento trascendente que alienta y especifica las creencias y las prácticas religiosas. Por su parte, el neopositivismo renueva la epistemología de las afirmaciones religiosas a las que aplica las leyes de la lingüística y de la lógica obteniendo un saldo negativo en el haber significativo de la religión. Nuestro cometido a este respecto es expositivo y crítico.

Comprobamos que los resultados de estas tres interpretaciones no sólo se presentan insuficientes, sino también erróneos, ya que, a la vez que alteran el contenido peculiar de la actitud religiosa descrito por la fenomenología, no dan debida cuenta de algunas

dimensiones del existente humano que la antropología filosófica juzga fundamentales. Por eso en el último capítulo ensayamos una crítica de la religión desde la antropología metafísica que encuadra al hombre en un marco referencial que le es esencial. X. Zubiri es uno de los filósofos actuales que mejor ha puesto de relieve esta dimensión de lo humano estableciendo con todo rigor su coherencia racional y su alcance ontológico. En el hilo de nuestras reflexiones está presente el pensamiento de Zubiri como pauta para obtener una explicación racional convincente de lo que es y significa la actitud religiosa como expresión de la dimensión referencial constitutiva de la persona humana.

Llegamos así al fin de un largo itinerario en el que hemos dialogado con pensadores de distinta ideología y método, los cuales, además de sus puntos de vista discrepantes, nos proporcionan una gran cantidad de elementos para nuestra reflexión. Esta termina con la afirmación de que la actitud religiosa, reflejada en múltiples formas, afecta a la totalidad de la persona humana y expresa su inquietud metafísica y anhelo primario, su trascendencia hacia Dios, que es el principio impulsor de la autorrealización del ser del hombre en sus dimensiones más profundas y características.

1

CIENCIAS Y FILOSOFIA DE LA RELIGION



1. *Planteamiento del problema* [1]

Comprender la significación exacta del fenómeno religioso es una tarea nada fácil, ya que debe dar cumplida cuenta de múltiples experiencias expresadas de modo diverso en las diferentes culturas. Por eso no es de extrañar que hayan surgido diversas formas de abordarlo intelectualmente. Determinar el método de su análisis y comprensión, con el fin de captar su peculiaridad específica, en oposición a vivencias y relaciones de otro tipo, es lo que constituye el objeto del presente capítulo. Se trata, en primer lugar, de saber qué se entiende por ciencia de la religión y, en segundo término, de ver si la dimensión religiosa puede ser comprendida en toda su extensión y profundidad desde los procedimientos metodológicos de las ciencias positivas del hombre o si, por el contrario, es necesario recurrir a otra instancia de orden estrictamente racional y filosófico. La razón de continuidad y de complementariedad de estos dos métodos nos va a dar pie para delimitar el área propia de cada una de estas dos clases de saberes. De ahí que dividamos el capítulo en dos partes principales. La primera plantea el problema de la ciencia de la religión en sus diversas vertientes e implicaciones, la segunda intenta dilucidar la tarea y ámbito de la filosofía de la religión, así como su posible inscripción en el marco general de las ciencias de lo religioso.

1. Sobre este tema, cf. J. de Sahagún Lucas, *Ciencias y filosofía de la religión. El puesto de la filosofía en las ciencias de lo religioso:* Burgense 18/2 (1978) 441-447. Lo expuesto aquí ofrece notables modificaciones.

En ambas partes seguimos un procedimiento semejante. En lugar de especular en abstracto o de fijarnos en una definición previa y analizar después sus elementos integrantes, preferimos emplear el método comparativo y crítico. Con este fin dirigimos nuestra atención a la historia contemporánea donde encontramos diversas tendencias sobre el saber de la religión. Ello nos permite realizar un análisis de las mismas y nos abre el camino para la búsqueda personal sobre la tarea y objeto tanto de la ciencia como de la filosofía de la religión. En una reflexión final, a manera de conclusión, enunciamos una síntesis de los aspectos que juzgamos valiosos a este fin.

2. *Las ciencias de la religión*

a) *La problemática*

Aunque los autores no están de acuerdo en definir la ciencia de la religión, cabe, sin embargo, afirmar, en una primera aproximación, que se trata del estudio ordenado y sistemático que da a conocer el hecho religioso en su propia estructura aislándolo de cualquier otro fenómeno humano. Como sugiere R. Lawson, es el propósito nacido en occidente de organizar y de tratar todos y solos los hechos religiosos[2].

Este deseo ha llevado a los investigadores a considerar el hecho religioso desde perspectivas muy diversas. Por una parte estudian escuetamente las relaciones que unen al hombre histórico con una realidad superior, por otra analizan las causas de estas relaciones, sus manifestaciones históricas y la influencia que ejercen en el comportamiento humano a nivel individual y colectivo. Este trabajo ha arrojado resultados importantes que cristalizan en una serie de saberes que se insertan a distinto nivel en el discurso sobre el hombre. Pero, mientras en unos la *formalidad religiosa* ocupa el centro de sus investigaciones, en otros, sin embargo, es tratada desde una óptica marginal y periférica. En el primer caso tenemos la ciencia de la religión propiamente dicha. *Religionswissenschaft,* como la llamó Max Müller en 1867 y que Mircea Eliade traduce por «historia de las religiones» en sentido amplio, comprendiendo la historia, la ciencia comparada, la fenomenología de

2. H. D. Lewis - R. Lawson Slater, *Religiones orientales y cristianismo,* Barcelona 1968, 10.

la religión y hasta una posible interpretación de la misma a nivel racional [3].

Esta amplitud con que se presenta el hecho religioso nos da a entender que no es fácil ofrecer desde el principio una definición isomorfa de la ciencia de la religión. Entre otras razones, porque los mismos autores no acaban de ponerse de acuerdo a la hora de determinar el aspecto concreto bajo el cual hay que estudiar este hecho, así como el método científico que debe seguirse. De ahí que nos encontremos con una variedad terminológica inmensa, como lo demuestran los siguientes casos. G. van der Leeuw, por ejemplo, habla de *fenomenología de la religión* [4], mientras que Mircea Eliade lo hace de *historia de las religiones* [5], R. Pettazzoni de *ciencia de las religiones* [6], J. Wach de *tipología de la religión* [7], R. Otto de *racionalidad e irracionalidad de lo religioso* [8].

Henri Desroches cifra esta equivocidad en el hecho de designar indistintamente con el mismo vocablo operaciones de signo científico tan diverso como son los saberes tutelados por principios filosóficos y teológicos y los conocimientos basados exclusivamente en la observación de unos hechos recogidos por la historia, por la etnología y por la sociología [9]. No cabe duda que se trata de una de esas ciencias multiformes cuyas ramificaciones se entrecruzan y se implican mutuamente, de suerte que ninguna de ellas puede arrogarse la supremacía sin que pierda su razón de ser parte de un todo.

Por eso, si queremos obtener un conocimiento adecuado del contenido de la ciencia de la religión, no nos queda más remedio que indagar en su pasado histórico donde se pueden descubrir las motivaciones e intencionalidad de quienes iniciaron, con resultados positivos, esta forma de saber. En este sentido tenemos que reconocer la reciente historia del estudio científico de la religión, que se remonta a la última mitad del siglo XIX, cuando el mundo

3. Cf. M. Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions,* Paris 1971, 17, n. 1. También L. Duch, *Ciencia de la religión y mito. Estudios sobre la interpretación del mito,* Montserrat 1974, 19-23. H. Desroches, *L'homme et ses religions,* Paris 1972, 115-116; M. Meslin. *Pour une science des religions,* Paris, 1973, 13.
4. *Fenomenología de la religión,* México 1964.
5. *Tratado de historia de las religiones,* Madrid 1974.
6. *Svolgimento e carattere della storia delle religioni,* Bari 1924; *Saggi di storia delle religioni e di mitologia,* Roma 1946.
7. *Types of religions experience: christian and non-christian,* Chicago [2]1957.
8. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios,* Madrid 1965.
9. Cf. H. Desroches, *o.c.,* 116.

occidental, rompiendo su largo aislamiento religioso, se abre a nuevas formas de vida inspiradas en otras creencias. Es Friedrich Max Müller quien da este paso en 1875 con la publicación del primer volumen de la colección *Libros sagrados de oriente.* Con él puede decirse que nace la «ciencia de la religión» en sentido propio, ya que no se limita a la mera información ni a la especulación abstracta, sino que emplea una metodología (la vía filológica) propia de las ciencias positivas.

En su acercamiento al fenómeno religioso, Max Müller distingue dos procedimientos a seguir. El primero, objetivo y científico, parte del análisis de los textos y da a conocer el tiempo, el lugar y las modalidades de las diversas creencias. Presenta el hecho religioso tal como aparece en la historia. El segundo, filosófico y teológico, pretende clarificar el significado y alcance de la idea de lo divino en su relación con el hombre desde criterios ideológicos previamente establecidos. Estos dos modos de tratar la religión dan origen a dos disciplinas diferentes: la historia general o estudio comparado de las religiones y la filosofía de la religión [10]. Es preciso recordar, no obstante, que los investigadores intercalan un muro entre ambos procedimientos que no sólo los hace irreductibles, sino que también corrige sus defectos clarificando sus resultados. Con el método positivo se evita el juicio prematuro y la conclusión interesada desde un punto de vista apologético; con el especulativo se persigue la nota común del fenómeno religioso que lo dota de universalidad. Siguiendo este camino, primero Max Müller y más tarde J. Wach estudian la religión en tercera persona, estableciendo así la ciencia de lo religioso como el estudio propio de las expresiones intelectuales, pragmáticas y comunitarias de la experiencia religiosa, o como la determinación comprensiva de un contexto previamente dado en sí mismo sin que pueda ser sometido en su totalidad al análisis crítico de la razón [11].

Hemos de advertir, sin embargo, que este modo de proceder, denominado comúnmente «historia de las religiones», acentúa más el aspecto *religión* que el de *historia,* por lo que sus seguidores marcan una notable diferencia respecto del modo de hacer historia de los historicistas del siglo XIX [12]. Pretenden dejar hablar a

10. Cf. H. D. Lewis - R. Lawson, *o.c.,* 11; J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión,* Madrid 1973, 18.
11. Cf. J. Wach, *Vergleichende Religionsforschung,* Stugart 1962, cap. III, IV, V; J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión* I, Madrid 1971, 25-29.
12. Cf. H. Duméry, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion,* Paris 1957, 236.

los hechos por sí mismos a través de sus manifestaciones históricas, de sus interrelaciones y de sus modos de expresividad, valiéndose para ello del análisis de los textos sagrados y de la comparación de las diversas formas de creencia. Pero no hay que olvidar que en el estudio de esta clase de hechos interviene siempre un factor determinante. A diferencia de los demás fenómenos naturales, el hecho religioso no se ofrece al observador de una forma totalmente aséptica. Debido a un movimiento de *empatía,* el investigador proyecta sus propias vivencias sobre el hecho estudiado y se ve obligado a juzgarlo desde el prisma de su criterio personal influenciado por sus propias creencias. Sin pretenderlo, está tendiendo un puente entre lo que llama ciencia de la religión y comprensión filosófica. Ni la historia, ni la ciencia comparada, ni la misma fenomenología son frío estudio, sino recuento descriptivo de unos hechos pasados por el tamiz de la inteligencia, de la imaginación y de la vivencia de quien los estudia [13]. Esto es así porque la religión es más que la suma de sus elementos. Tiene mucho de sistema, de pensamiento articulado y de explicación del hombre y del mundo. De ahí que el investigador de lo religioso se vea obligado a descubrir y estudiar, además de los rasgos significativos, su aspecto formal o su *logos* interno [14].

A pesar de todo, la objetividad histórica y el aspecto fenomenológico no se modifican sustancialmente. Son, por el contrario, la base adecuada para establecer una ulterior reflexión a nivel filosófico, la cual debe contar siempre con la actitud intencional del observador, como advierte H. Duméry [15].

b) *Presupuestos principales de la ciencia de la religión*

La actitud del sujeto ante el estudio de la religión está determinada por ciertos criterios ideológicos que condicionan la misma investigación llegando a resultados diversos. Los autores los reducen generalmente a estos cuatro presupuestos: racionalista, positivista, evolucionista y comparativista [16].

Presupuesto racionalista. De acuerdo con los principios del Racionalismo, los que siguen este criterio abordan el fenómeno reli-

13. Cf. M. Meslin, *o.c.,* 143.
14. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones,* 9.
15. Cf. H. Duméry, *o.c.,* 143.
16. Cf. J. Martín Velasco, *o.c.,* 25-27.

gioso prescindiendo por completo de su carácter sobrenatural porque lo consideran como cualquier otro producto cultural humano. De este modo pretenden dotar de carácter científico a sus conocimientos. La actitud implicada en este modo de proceder tiene su origen en la Grecia clásica donde la relación del hombre con los poderes divinos tenía que pasar obligatoriamente por las estructuras políticas y sociales. Se acentúa mucho más tarde en la época de la Ilustración, la cual defiende que la religión natural, manifestada en el sentimiento de contacto con lo sagrado, no puede ser captada más que a través de formas particulares sometidas a la evolución histórica. Y culmina, en cierto modo, en el método comparativista, no exento de racionalismo, empleado por Max Müller y J. G. Frazer, entre otros [17].

Presupuesto positivista. Tiene su fundamento y origen en la interpretación que ofrece A. Comte de la historia [18]. Este filósofo francés concibe la religión como producto peculiar relativo a un «primer régimen mental de la humanidad» [19] —estado teológico o ficticio—, en el que el hombre atribuye los fenómenos a una causa trascendente a la naturaleza [20]. Lo específico de esta postura es la preocupación por descubrir el origen histórico del hecho religioso, dando por supuesto un estado anterior arreligioso. Augusto Comte viene a ser uno de los primeros que aplica el método de las ciencias positivas al estudio del hecho religioso, llegando a la conclusión de que no se puede separar el examen de la religión del conocimiento de la realidad social en la que se encarna, porque una y otra son coextensivas [21].

Presupuesto evolucionista. Según este principio, la religión debe ser tratada como un hecho evolutivo más, ya que se presenta como un organismo o sistema natural sometido a un proceso obligado de crecimiento a tenor de las leyes generales de la evolución. Este presupuesto implica dos vertientes distintas. Una positiva (avance) y otra negativa (regresión), según se muestre el proceso como desarrollo desde formas elementales o como degradación de modalidades más perfectas. Los defensores de este esquema sitúan la ciencia de la religión en el mismo rango que las demás ciencias positivas, debido a que la religión no implica trascen-

17. Cf. M. Meslin, *o.c.*, 19.
18. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 1839, lec. 52-54.
19. *Ibid.*, V, 24.
20. *Ibid.*, I, 3.
21. Cf. M. Meslin, *o.c.*, 56-58.

dencia ninguna, sino que, como el resto de los valores de la civilización, es obra exclusiva del hombre en su contacto progresivo con la naturaleza, cuyo comienzo y estado originario es preciso conocer. Representante de esta tendencia es Franzew para quien la religión no es más que una manifestación histórica que ha debido tener un comienzo bien determinado ligado a la evolución del pensamiento y al progreso de la conciencia psicológica del hombre [22].

Presupuesto comparativista. Este procedimiento consiste en hacer resaltar las semejanzas externas procedentes de diferentes áreas de cultura. De esta manera se logra establecer las relaciones de parentesco entre las diversas formas de religión a base de importantes hallazgos de orden lingüístico. Según estos descubrimientos, existe una religión común a todos los pueblos arios basada en una única categoría, cuyos primeros vestigios se encontraban ya en los paradigmas más antiguos del lenguaje [23].

c) *Procedimientos en el estudio del hecho religioso*

Los criterios o presupuestos apuntados nos permiten perfilar, sin menoscabo de lo que digamos en capítulos posteriores, dos grandes procedimientos metodológicos en el estudio del hecho religioso a nivel científico. Nos referimos al método evolucionista y al histórico. Uno y otro pretenden reunir una información completa acerca del origen y desarrollo de la religión a través de la historia.

Quienes adoptan el método evolucionista son partidarios de un «a priori ideal» y creen poseer la clave del problema al establecer un punto originario a partir del cual se van gestando las diversas formas de religión en consonancia y paralelismo con el progreso general de la civilización debido a un dinamismo interno. Propugnan un proceso evolutivo semejante en todos los sistemas religiosos, según el cual la actitud religiosa ha seguido una ascensión progresiva desde la forma más elemental de culto hasta llegar a la religión establecida. En este largo proceso se ha ido del animismo al monoteísmo pasando por el politeísmo [24].

22. Cf. J. P. Franzew, *Die Entstehung der Religion*, Leipzig 1959, 51.
23. Cf. M. Müller, *Anthropological Religion*, London 1892, 80.
24. Cf. J. G. Frazer, *Balder le Magnifique, étude comparée d'histoire des religions*, Paris 1931. También P. Schebesta, *Le sens religieux des primitifs*, Paris 1963, 31-32.

En el polo opuesto se sitúan los seguidores del método histórico, que niegan toda correlación entre el desarrollo y las manifestaciones paralelas y estudian por separado la civilización material y la espiritual (economía, derecho, religión), con el fin de determinar «círculos culturales» o regiones dotadas de elementos homogéneos de civilización. Su intención es, según Paul Schebesta, clasificar el mundo en «círculos culturales» concretos para poder trazar, sobre la base de una serie de interferencias, la historia temporal y espiritual de la humanidad [25]. Se rechaza cualquier tipo uniforme de evolución o marcha obligada que englobe todas las formas religiosas del pasado, llegando a la conclusión de que, a pesar de las grandes semejanzas observadas en los estadios terminales, los distintos pueblos han obtenido por vías muy diferentes las nociones religiosas [26].

Pero, a pesar de las diferencias notables de uno y otro método, ambos conciben la ciencia de la religión fundamentalmente como un saber histórico de tipo comparativo y fenomenológico explicitado en disciplinas fronterizas que comprenden la etnología y la sociología. Se trata, por lo tanto, de una gran historia con los siguientes departamentos: historia de las religiones o estudio del sector de las sociedades llamadas históricas con sus documentos y monumentos, etnología religiosa o conocimiento de las sociedades tradicionales con sus civilizaciones, mitos, hábitos y costumbres, y sociología de la religión o análisis de la sociedad moderna y contemporánea según el método de la estadística y la técnica de la encuesta. En opinión de H. Desroches, el fenómeno religioso se parece a un iceberg cuya parte emergida —las grandes religiones— pertenece al período histórico comprendido entre el siglo VI antes de Cristo y el VII de nuestra era [27].

Aun reconociendo las grandes ventajas del método histórico, no podemos proclamarlo como el único válido, ni siquiera como el más apto, para el estudio comprensivo del fenómeno religioso, ya que la vivencia religiosa se presenta siempre fragmentaria y aislada, sin uniformidad constante, tanto en su progresión como en su regresión, que permita establecer con seguridad y certeza sus líneas de coordinación o de diversificación. Consciente del problema, Desroches [28] pone de relieve dos hechos importantes que dificultan el conocimiento de la religión desde la historia: el cristianismo y la abundante literatura sobre el tema. El primero ha sido hasta hace poco tiempo el punto de referencia único para clasificar las formas de religión. El segundo engendra confusión por la gran variedad de formas religiosas de las que se ocupa sin preocuparse de discernir convenientemente unas de otras.

25. Cf. P. Schebesta, *o.c.*, 33.
26. Dumézil en el prólogo al libro de M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones,* 10.
27. Cf. H. Desroches, *o. c.*, 18.
28. *Ibid.*, 20-21.

d) *Tendencias actuales en el estudio de la religión*

En la imposibilidad de examinar todos y cada uno de los intentos metodológicos que, desde los criterios antes expuestos, pretenden fundamentar científicamente el conocimiento de lo religioso, presentamos ahora las tendencias más importantes que aglutinan la inmensa barahúnda en que se debate la ciencia de la religión. Nos referimos a las corrientes fenomenológica, estructurológica e historiológica, como las denomina L. Duch [29].

1) Tendencia fenomenológica

En esta corriente se alinean un grupo de investigadores que, utilizando el método fenomenológico de una manera no necesariamente unívoca, se proponen comprender la actitud religiosa a base de una explicación hermenéutica de la misma. Pretenden aislar lo peculiar y distintivo de la religión con independencia de la circunstancia histórica, viendo en el sentimiento su elemento constitutivo por excelencia. Llegan a este resultado no por vía de racionalidad, sino por connaturalidad. Por encima de toda controversia metafísica y de toda duda de carácter histórico buscan la *invariante* o lo nuclear del fenómeno religioso.

Tres son los autores actuales más representativos de esta tendencia: P. D. Chantepie de la Saussaye, Joachin Wach y G. van der Leeuw. Exponemos brevemente a continuación sus respectivos pensamientos.

Chantepie de la Saussaye [30] aborda el hecho desde una doble perspectiva: desde sus manifestaciones externas y desde su conte-

29. Remitimos a la síntesis realizada por L. Duch, *o. c.*, 24-70. Anteriormente a las tendencias citadas por L. Duch encontramos otros intentos de ciencia de la religión en el *henotismo* de M. Müller, en el *animismo* de E. Tylor, en la *magia* de J. G. Frazer y en el *monoteísmo* primitivo de W. Schmidt. Cf. J. Martín Velasco, *o. c.*, 27-44.
30. P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* Freiburg 1887. Sobre él escriben: F. A. Isambert, *La phénoménologie religieuse,* en Varios, *Introduction aux sciences humaines des réligions,* Paris 1970, 218-221; L. Duch, *o. c.*, 27-28; J. Martín Velasco, *o. c.*, 45-46.

nido íntimo. Por eso asigna a la ciencia de la religión una doble tarea: la investigación del hecho religioso en sus expresiones históricas y el conocimiento de su esencia desde la vivencia del sujeto. Por una parte entran en juego la historia y la etnología, y por otra, la metafísica y la psicología. Pero a caballo entre unas y otras se sitúa la fenomenología coordinándolas y haciendo ver su mutua complementariedad [31]. De esta manera se tiende un puente entre esencia y manifestación y aparece una nueva forma de captación del hecho que, situándose en una zona intermedia, consigue determinar mediante la intuición la significación verdadera de lo religioso.

La concepción de la historia como fruto de la relación integral del espíritu humano con el mundo conduce a Joachin Wach [32] a considerar la religión como una forma particular de la conducta humana surgida de la intencionalidad peculiar del hombre religioso. Esta clase de comportamiento es constitutiva del existente humano y brota de la necesidad de comunicarse con el infinito. «La religión es la fuente última de que se alimenta toda existencia humana y de la cual depende ésta en todos sus aspectos: la comunicación del hombre con Dios» [33]. Ahora bien, esta vivencia posee unas formas de expresión reflejadas en la vida social que crean una influencia recíproca entre los sistemas religiosos y las sociedades donde se desarrollan. Por eso, si se quiere obtener un conocimiento adecuado del hecho religioso, no basta estudiarlo en los individuos, es necesario además tener en cuenta sus manifestaciones de orden social, sus esquemas asociativos y los diversos modos de relacionarse los grupos entre sí.

A pesar de esto, J. Wach no considera la perspectiva sociológica como única vía de acceso a la formalidad específica de la religión. Si propugna el análisis sociológico, es para mostrar el modo concreto de realización de la experiencia religiosa en determinados tipos de agrupación humana, pero no para captar el verdadero sentido de dicha experiencia [34]. Este es percibido en la intencionalidad peculiar que informa y anima a los elementos de orden sociológico y a sus características tipológicas. Partiendo de la estructura social, pero superándola, es como J. Wach establece una exposición sistemática y coherente del contenido propio de la religión.

31. Cf. F. A. Isambert, *La phénoménologie religieuse*, 218.
32. J. Wach, *o. c.* Sobre él escriben: L. Duch. *o. c.*, 29-32; J. Martín Velasco, *o. c.*, 47-48; J. Matthes, *o. c.*, 92-95.
33. Citado por J. Matthes, *o. c.*, 25-26.
34. Cf. J. Wach, *Sociology of religion*, New York 1945, 5.

Hay que tener presente, sin embargo, que Wach no busca en el estudio del hecho religioso su verdad objetiva, sino su autenticidad, es decir, aquella dimensión que lo distingue como tal hecho religioso en oposición a cualquier otro hecho humano. Por consiguiente la dimensión social queda incluida en una visión mucho más amplia y profunda del fenómeno [35]. No obstante, este procedimiento se inscribe en un nivel propiamente fenomenológico porque considera estos cuatro factores fundamentales: comprobación del hecho, contribución del sentimiento, impulso de la voluntad y contacto directo con el objeto a través de sus manifestaciones [36]. Todos ellos son los ingredientes de lo que Wach entiende por ciencia de la religión.

De esta tendencia es también G. van der Leeuw que, por no emprender una indagación causal ni una búsqueda de la verdad objetiva del hecho, sino por intentar su comprensión y autenticidad a través de sus manifestaciones históricas, reduce la ciencia de la religión a fenomenología estricta [37]. Trata de descubrir la significación del fenómeno en el enfrentamiento vivencial con él [38]. Por eso dirá que «la fenomenología de la religión no es *historia de la religión*» [39], por más que no pueda prescindir de los datos que ésta le ofrece. De lo que realmente se trata es de interpretar esos datos para descubrir en ellos su verdadero alcance significativo. «Cuando el fenomenólogo no comprende, no tiene nada que decir» [40].

Este modo de comprensión no implica todavía una reflexión filosófica ni enuncia ningún juicio de valor objetivo. Es una preparación para la crítica racional y sirve de puente entre historia y filosofía. Se trata sencillamente de una búsqueda de sentido que el mismo G. van der Leeuw resume en estos términos:

> Tiene que poner nombre: sacrificio, salvador, mito... Tiene que insertar estos fenómenos en la propia vida, vivenciarlos metódicamente... Tiene que hacerse a un lado e intentar ver, en la *epojé*, lo que se muestra... Intenta aclarar lo contemplado y... comprender lo que se muestra [41].

35. Cf. M. Meslin, *o. c.*, 95.
36. Cf. J. Wach, *Vergleichende*..., 42 s.
37. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México 1964. Escriben sobre él: L. Duch, *o. c.*, 38-40; J. Martín Velasco, *o. c.*, 48-50; F. A. Isambert, *o. c.*, 221-230.
38. «El fenomenólogo está ligado a los objetos de su trabajo»: Van der Leeuw, *o. c.*, 655.
39. *Ibid.*, 655.
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*, 657.

Prescindiendo del largo proceso histórico a través del cual se va configurando la religión [42], van der Leeuw intenta hacerse con su esencia mediante una operación que convierte al fenómeno en manifestación de algo y no en mera imagen o apariencia. De esta manera amplía el campo de la fenomenología haciendo ver que el último sentido de las cosas remite a un *más-allá* como categoría fundamental de la comprensión religiosa. Analiza al hombre en sus inquietudes primordiales y lo descubre como búsqueda ilimitada de poder y de sentido. Pero como no lo encuentra en el modo ordinario de realizar su vida, trata de elevar ésta y engrandecerla hasta su límite supremo donde encuentra una realidad superior que utiliza o adora porque, lejos de alcanzarla plenamente, es él quien se siente alcanzado por ella. Así es como el hombre se pone en contacto con lo *otro* superior, con el misterio [43].

El estudio de este hecho relacional del hombre con el absoluto constituye para van der Leeuw la ciencia de la religión. Ciencia fenomenológica ciertamente porque ni afirma ni niega la existencia de su objeto, Dios; sólo se esfuerza por comprender el hecho mismo de la creencia en él, la cual constituye el campo y meta de la búsqueda emprendida siguiendo un proceso analítico y hermenéutico basado en la comunicabilidad [44].

En resumen: en los tres autores estudiados apreciamos que el binomio *esencia-manifestación* es el pivote sobre el que gira la ciencia de la religión como fenomenología estricta donde la conciencia intencional del sujeto juega un papel decisivo [45].

2) Tendencia estructurológica [46]

Se caracteriza esta tendencia por el hecho de centrar lo religioso en la estructura. Se trata de descubrir lo idéntico constantemente repetido en las distintas coordenadas de espacio y de tiempo en que tiene lugar el fenómeno religioso para hacer de ello su elemento constitutivo y específico. La historia no tiene aquí otro cometido que servir de lugar de manifestación de lo estructuralmente prefijado (líneas maestras o líneas de fuerza), ya que la vida religiosa consiste en ir recreando constantemente las funciones de la misma ideología que tuvo lugar antaño. Es sencillamente lo que M. Eliade trata de enseñar en su libro *El mito del eterno retorno*. Pasando por encima de la historia, se propugna la vuelta al tiempo mítico de los orígenes. Este es el sentido y la función de los «arquetipos y repetición» que figuran en el subtítulo de la obra [47].

42. «La fenomenología de la religión no sabe nada de una evolución histórica de la religión...; menos aún de un "origen" de la religión»: *Ibid.*
43. *Ibid.*, 350-352, 644.
44. F. A. Isambert, *o. c.*, 226.
45. Omitimos la reseña de otros autores que militan igualmente en esta tendencia y de los que se ha ocupado especialmente L. Duch en *o. c.*, 27-46.
46. Con el término «estructurológico» L. Duch pretende expresar una idea intermedia entre «estructuralista» y «estructura». Cf. L. Duch, *o. c.*, 46.

Aplicando este procedimiento al hecho religioso, se comprueba que un mismo esquema se repite con ligeras variantes en todas las manifestaciones sociorreligiosas sin que el patrón inical se altere sustancialmente. Se determina así el núcleo de lo religioso, puesto que se establece «un punto fijo proyectado bastante lejos en la prehistoria», como advierte G. Dumézil [48]. El elemento invariante repetido a lo largo de la historia de las religiones constituye el objeto y posibilita a la vez la ciencia de la religión porque presenta un carácter de universalidad y de necesidad, base de todo conocer científico.

Uno de los autores más representativos de esta corriente es, como acabamos de insinuar, Mircea Eliade. Recurrimos a él para hacernos una idea exacta de las líneas fundamentales de esta tendencia [49]. Ya en el prólogo del *Tratado de historia de las religiones* deja sentado qué entiende por ciencia de la religión y cuál debe ser su método. Se trata de poner de relieve aquella dimensión que diferencia al hecho religioso de cualquier otro fenómeno humano y lo hace irreductible [50]. Mircea Eliade señala como tal a la actitud característica que adopta el hombre cuando, en su presencia al mundo, consigue adueñarse del ser profundo de las cosas y situarse ante un horizonte insospechado, lo real por excelencia o lo *sagrado,* cuya manifestación se ve obligado a interpretar de forma coherente [51]. La vivencia religiosa consiste en el convencimiento que tiene todo hombre de que tanto él como su propia existencia son donación gratuita de un ser superior que lo fundamenta y hace vivir. Pues bien, este convencimiento y la con-

47. M. Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición,* Buenos Aires 1952, 11.158, 169.
48. G. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome,* Paris 1949, 33. También en el prólogo del libro de Eliade, *Tratado de...,* 13-14.
49. Entre las obras principales de M. Eliade, además de las citadas, *Lo sagrado y lo profano,* Madrid 1967.
50. M. Eliade, *Tratado de...,* 17.
51. Cf. Id., *La nostalgie des origines...,* 33; *El mito...,* 24; *Lo sagrado...,* 204.

ducta que lleva aparejada constituyen la invariante repetida a lo largo de la historia de las religiones y, por consiguiente, va a ser el campo específico de la ciencia de la religión [52].

Ni que decir tiene que, como cualquier otro hecho humano, el religioso nunca se da en estado puro. Conlleva una serie de implicaciones que lo sitúan en el tiempo y en el espacio con todas sus consecuencias [53] de orden histórico y cultural. Como comenta L. Duch, lo sagrado solamente puede ser comprendido por el hombre, habida cuenta de su referencia incondicionada a la historia, ya que es tan vital para el hombre que tiene que ser estudiado en la comunidad determinada históricamente [54]. En este mismo sentido sostiene Meslin:

> Todos los fenómenos religiosos... son antes que nada realidades históricas, vividas en una cultura y en un condicionamiento social particular. Lo sagrado nunca se ofrece al examen del hombre en estado puro, sino a través de una red de lazos más o menos estrechos y de diversos órdenes que unen al hombre con lo sagrado [55].

Con esto, sin embargo, no se pretende decir que el contenido específico de la religión se agote en su carácter histórico. Esta rebasa cualquier encuadre histórico y ofrece una resistencia connatural al momento concreto. Su estudio solamente puede llamarse histórico en la medida en que se ocupa de la complejidad de los hechos y da cuenta de las estructuras fundamentales y de la diversidad de los círculos culturales donde se desarrolla.

Ahora se comprende mejor la meta prefijada por Eliade a la ciencia de la religión: aislar la *estructura* profunda y atemporal tanto del comportamiento estrictamente religioso como de las formas manifestativas (*hierofanías*) de lo sagrado [56]. El investigador de la religión, por consiguiente, tiene que separarse de la historia con el fin de recuperar los valores religiosos depositados en ella antes de que se oculten o se perviertan. Desde esta perspectiva puede decirse que la ciencia de la religión es una verdadera hermenéutica del encuentro del hombre con lo «divino» desde los condicionamientos existenciales que forman su mundo. Por eso

52. Id., *Tratado de...*, 59.
53. «Es cierto que no hay un fenómeno religioso "puro", no hay un fenómeno única y exclusivamente religioso. Por ser la religión algo humano, es al mismo tiempo algo social, algo lingüístico y algo económico»: M. Eliade, *Tratado de...*, 17.
54. Cf. L. Duch, *o. c.*, 53.
55. M. Meslin, *o. c.*, 143.
56. Cf. M. Eliade, *La nostalgie...*, 102.

el historiador de las religiones no puede comportarse como mero filólogo, sino que tiene que poseer el talante de exegeta y de intérprete que sabe revivir diversos modos de existencia pasada [57]. Esta función es precisamente la que confiere universalidad y carácter científico al conocimiento de la religión.

3) Tendencia historiológica

En oposición a las posturas anteriores, esta tendencia que estudiamos ahora concibe la religión como un fenómeno histórico más y, como tal, lo ve sometido a los vaivenes del tiempo tanto en su origen como en su formación y desarrollo. Pero, a pesar de sus matices diferenciales, los autores que sustentan esta teoría someten la estructura de lo religioso al proceso histórico general integrándolo en el amplio marco de la cultura hasta llegar a decir que las manifestaciones religiosas no son más que simples formas culturales o meras expresiones fácticas del encuentro del hombre con el mundo entorno.

Para no alargarnos demasiado, nos vamos a limitar al pensamiento de R. Pettazzoni, que es uno de los representantes más genuinos de esta tendencia [58]. En el estudio de la religión, este autor confiere primacía al método histórico porque, además de considerar las exigencias históricas como el lugar de encuentro de las diversas escuelas que la estudian científicamente, sostiene que la historicidad es lo esencial de la estructura de lo religioso y rechaza cualquier modelo uniforme y unívoco como tipo y constitutivo del mismo. Evadirse de lo histórico es para Pettazzoni incurrir en un psicologismo subjetivista y derivar hacia especulaciones abstractas que nada tienen que ver con la realidad religiosa tal como es en sí. Porque la religión es una forma peculiar de comportamiento de la comunidad humana, es por lo que no puede comprenderse al margen del marco cultural concreto en que se desarrolla o sin conexión con manifestaciones de orden artístico, filosófico y económico [59]. De ahí que la religión deba ser considerada como fenómeno irrepetible originado por el proceso evolutivo de

57. Cf. *Ibid.*, 33-34.
58. Entre las obras más significativas de Pettazzoni sobre este tema destacan las siguientes: *La scienza delle religioni e il suo metodo:* Scientia 7 (1913) 239-347; *La formazione del monoteismo. Il problema di Dio*, Roma 1949; *Introduzione alla Storia della religione greca:* SMSR 23 (1951) 20-33; *Il metodo comparativo:* Numen 6 (1959) 1-14. Escribe sobre Pettazzoni L. Duch, *o. c.*, 63-65.
59. Cf. R. Pettazzoni, *Introduzione alla storia della religione greca*, 21.

una determinada cultura con la que forma un todo orgánico. Su originalidad no proviene tanto de la relación con una trascendencia inaccesible como del desarrollo histórico de la comunidad humana [60].

A causa de este procedimiento Pettazzoni se distancia del método fenomenológico, por un lado, y del puro historicismo, por otro. Su propósito consiste en integrar ambos métodos en uno nuevo que reconozca simultáneamente la especificidad del hecho religioso y la historia humana en la que se produce. A este respecto defiende que hay que «superar las posiciones unilaterales de la fenomenología y del historicismo integrándolos recíprocamente, a saber, potenciando la fenomenología religiosa con el concepto histórico de su desarrollo, y la historiografía historicista con la instancia fenomenológica del valor autónomo de la religión» [61].

Más que de una yuxtaposición de métodos, se trata de una auténtica convergencia, cuyo resultado será una ciencia histórica cualificada. Tal es para Pettazzoni el sentido y finalidad de todo saber verdadero sobre la religión, el cual debe situarse en el plano objetivo de la reflexión después de haber recorrido el largo camino de la investigación histórica [62]. Confirma esta actitud con su visión historicista del mito, no porque pretenda trasladar la vida actual a los orígenes de la humanidad, sino porque percibe en el mito el mecanismo del progreso de la sociedad. Sólo la inserción de lo religioso en lo histórico y cultural permite a Pettazzoni interpretarlo correctamente y dotar a su conocimiento de carácter científico.

Las tendencias que hemos comentado nos dictan dos conclusiones importantes sobre el cometido y objeto de la ciencia de la religión. Admitimos en primer lugar que no puede hablarse de una metodología uniforme desde el punto de vista científico en el estudio del hecho religioso. Más que un procedimiento unívoco, se dan diversos presupuestos metodológicos que desembocan en tantas clases de ciencia de la religión como aspectos conforman el hecho mismo. No obstante, advertimos la posibilidad de lograr cierta sistematización que permita determinar el ámbito y método adecuado de la ciencia de la religión como base para una ulterior reflexión de orden filosófico. Queremos decir con esto que la ciencia de la religión tiene que ser una disciplina integradora en que

60. Cf. *Ibid.*, 23-24.
61. Id., *Il metodo comparativo*, 110.
62. Id., *Religione e società*, Bologna 1966, 171.

concurran las diversas formas de acercamiento al fenómeno religioso vivido por el sujeto humano. Esta observación arguye la necesidad de arbitrar y elaborar una síntesis armónica entre todos aquellos elementos de conocimiento que a través de los mitos, de las imágenes, de las vivencias y de las formas sociales externas ayuden a discernir la significación pròpia de la estructura relacional del encuentro del hombre con lo sagrado.

En segundo lugar reconocemos que esta operación de síntesis no se consigue si no es recurriendo a unos estratos fundamentales del acontecer humano: lo histórico, lo social, lo intelectivo, el lenguaje, lo inconsciente, etc. Todo ello hace pensar en la fenomenología y en la historia como ejes fundamentales sobre los que se articula la ciencia de la religión, pero sin olvidar a su vez otras facetas no menos necesarias como la hermenéutica de los símbolos y del lenguaje y la antropología de lo sagrado. No obstante, seguimos concediendo prioridad a la fenomenología y a la historia por lo que tienen de descubrimiento y de mostración. La primera, porque sólo un análisis descriptivo completo es capaz de evidenciar la originalidad de lo religioso en su peculiar estructura. La segunda, porque el recuento histórico es el único medio para registrar dicho fenómeno en sus diversas formas de expresión a través del tiempo y del espacio, habida cuenta siempre de las condiciones particulares de épocas y de culturas, como ha advertido expresamente M. Meslin [63].

En resumen: la ciencia de la religión tiene por objeto estudiar su esencia desde sus manifestaciones de diverso tipo, ya que sólo a partir de la expresión es como la experiencia religiosa se hace patente al observador y se convierte en objeto de investigación científica. Por eso el conocimiento de la formalidad religiosa no puede ser más que mediato, siendo su expresión externa el medio o vehículo por el que la vivencia se hace observable para todos [64]. Teniendo en cuenta estas observaciones, M. Meslin concluye que la ciencia de la religión ha de situarse en la confluencia de distintas disciplinas, como decíamos al principio (historia, fenomenología, psicología, sociología y filosofía), de cuyos métodos y aportaciones se sirve, pero guardando siempre respecto de ellas una originalidad innegable [65].

63. Cf. M. Meslin, *o. c.*, 152.
64. Cf. F. A. Isambert, *o. c.*, 236.
65. M. Meslin, *o. c.*, 13.

3. *La filosofía de la religión*

a) *Necesidad de una evaluación a nivel filosófico*

El problema viene planteado desde el concepto mismo de ciencias de la religión que, como hemos visto, consisten en la búsqueda ordenada de la esencia del hecho religioso a través de sus manifestaciones en la historia. Pero no podemos olvidar que una búsqueda de esta índole, si pretende ser completa y satisfactoria, debe constar de dos etapas perfectamente diferenciadas. Una que se refiere al dónde, al cuándo y al cómo del hecho, es decir, a lo positivo de la religión; y otra que tiene como función única el esclarecimiento de la credibilidad o coherencia racional del hecho que presenta la ciencia. La primera es la que hemos llamado ciencia o ciencias positivas de la religión; la segunda, por el contrario, se inscribe en un plano netamente especulativo y crítico. La naturaleza y finalidad de cada uno de estos saberes hacen que sus métodos respectivos sean distintos.

Pero el problema radica en si cabe admitir legítimamente la segunda como ciencia verdadera. En otras palabras: ¿goza la filosofía de la religión de carácter científico? Este es el problema que ahora nos planteamos. Para muchos el inconveniente estriba tanto en el objeto como en el método, los cuales son considerados como extracientíficos o acientíficos, en el mejor de los casos como supracientíficos, porque escapan a todo control de verificabilidad experimental.

Vistas las cosas desde otro ángulo, la incógnita se acentúa todavía más desde el momento en que se advierte la imposibilidad de obtener una comprensión adecuada del hecho, si no va acompañada de la correspondiente interpretación racional. Esta es la razón por la que Franz König reivindica para la filosofía un puesto propio en el cuadro de las ciencias de la religión. Se trata, por tanto, de una doble necesidad o conveniencia: clarificar el hecho religioso racionalmente e interpretar las diversas formas de creencia.

> Aun prescindiendo —dice König— del problema de la verdad en la ciencia de las religiones, la filosofía sigue siendo, en sentido más amplio, un miembro imprescindible de aquélla, y eso por dos razones: en primer lugar, porque el material religioso debe en cada caso ser penetrado conceptualmente a fin de poner en claro su sentido y su importancia, y en segundo lugar, porque hay formas religiosas que no pueden ser interpretadas sin ayuda de la filosofía [66].

66. F. König, *Diccionario de las religiones,* Barcelona 1964, 264.

El estudioso de la religión no puede limitarse, por consiguiente, a observar los hechos y a describir sus relaciones externas. Su interés debe centrarse en la indagación de la naturaleza específica del fenómeno para poner de manifiesto su coherencia interna, es decir, para desvelar su sentido, su verdad y su valor. Ahora bien, en este género de búsqueda no le está permitido suspender el juicio, antes bien debe sopesar, a la luz de la razón, las creencias, sus manifestaciones y las prácticas que implican.

Tampoco debe reducirse la pregunta filosófica a un área determinada o a una religión concreta con exclusión de las demás, por más significativa que parezca, como ha sido habitual en occidente hasta hace poco tiempo [67]. Es necesario extenderla a toda manifestación de cualquier signo y de cualquier tiempo y lugar, aunque es cierto que quien interroga no puede prescindir de la tradición cultural de donde procede. Por más que la filosofía de la religión tenga que buscar el campo y el fundamento de su pregunta en las formas concretas de expresión de todo hombre, es decir, en el «a posteriori» de la cultura y de la historia, no puede menos, sin embargo, de interrogarse «por aquel *a priori* en virtud del cual la cultura y la historia adquieren sentido y se convierten en objeto de reflexión», como recuerda W. Dupré [68]. De ahí que su radio de acción se extienda a un campo lo más amplio posible.

La irrupción de este nuevo género de saber en el campo religioso plantea un problema intrincado, el de su objeto, o más concretamente, el de su quehacer específico. Tanto uno como otro determinan su naturaleza como ciencia peculiar. Con esto no pretendemos decir que la filosofía de la religión tenga que alinearse en el plano de las ciencias positivas o que se yuxtaponga a ellas. Su puesto es otro. Más bien se coloca por encima de todas ellas penetrándolas y, aunque no pueda considerarse un saber estrictamente «científico», sí puede decirse que es un conocimiento sistemático válido universalmente. Como ha dicho P. Tillich, se trata de clarificar en un intento de comprensión racional la relación con lo incondicional inserta en cada acción humana, ya que la función religiosa no se coloca junto a las funciones lógicas, estéticas, históricas y sociales, reduciéndose a cada una de ellas o a su totalidad, sino que irrumpe en todas y cada una constituyendo su significación incondicional y absoluta [69].

67. Cf. H. D. Lewis - R. Lawson Slater, *o. c.,* 21.
68. W Dupré, *Filosofía de la religión y verdades dogmáticas:* Concilium 81 (1973) 387.
69. P. Tillich, *Filosofía de la religión,* Buenos Aires 1973, 140.

Con el fin de esclarecer convenientemente estos extremos, juzgamos necesario exponer y comentar las posiciones doctrinales de tres pensadores actuales (P. Tillich, H. Duméry y K. Rahner) que, aunque con enfoque y perspectivas diferentes, coinciden, sin embargo, en la intencionalidad fundamental en el tratamiento del problema.

b) *Algunas aproximaciones actuales a la filosofía de la religión*

1) Paul Tillich

Paul Tillich justifica la inclusión de la filosofía de la religión en el sistema de las ciencias desde su concepción de éstas como disciplinas individuales y de aquélla como ciencia totalizante. De esta concepción hace depender su teoría del saber científico. Por eso trata de encontrar la solución al problema en la respuesta progresiva a tres cuestiones escalonadas que determinan la relación, tripartita en este caso, entre filosofía de la religión y ciencias afines, a saber, ciencias empíricas, ciencias culturales normativas (filosofía y teología) y metafísica. Ahora bien, esta triple relación sólo puede entenderse desde el conocimiento previo de lo que Tillich entiende por religión.

Sin ocuparnos ahora de un estudio pormenorizado del tema, juzgamos suficiente de momento enumerar los elementos integrantes del hecho religioso. Para ello es preciso establecer previamente la arquitectónica de la significación tal como la entiende Tillich.

En toda *conciencia significante* se distinguen tres elementos: interrelación del significado con otras significaciones, significatividad última de esta interrelación, es decir, conciencia de un significado incondicional presente en cada significado particular, y exigencia de realización de este significado incondicional [70]. Partiendo de estos tres elementos, se llega a la determinación conceptual de lo religioso, distinguiéndolo al mismo tiempo de lo meramente cultural. En efecto, si la conciencia se dirige a las formas particulares del significado, incluso tomadas conjuntamente, nace la cultura. Pero, si se centra en el significado incondicionado, aparece la religión. Esto quiere decir que la religión es la orientación hacia lo incondicional, mientras que la cultura se orienta hacia las formas condicionadas y a su unidad [71]. Desde el momento en que la religión es considerada como la «suma total de todas las acciones espirituales dirigidas a la captación de la sustancia incondicionada del significado mediante la realización de la unidad del significado», queda fijado el punto crítico para poder determinar el objeto y tarea de la filosofía de la religión como ciencia específica que, como veremos, no son otros que el esclarecimiento de la relación entre la unidad de significado y lo incondicional [72].

Pero volvamos a la triple relación de que hablábamos antes. P. Tillich compara la filosofía con las ciencias empíricas, en primer lugar, y la considera como ciencia cultural o normativa porque, a través del análisis de los materiales que le proporcionan la historia, la psicología y la sociología religiosas, consigue determinar no sólo lo que es de hecho la religión, sino lo que debe ser, es decir, lo que tiene que ser conceptuado como válido en materia religiosa. Desde aquí mantiene una distinción neta entre filosofía de la religión y ciencias colindantes, porque tanto su objeto como su metodología difieren completamente. Esto por lo que se refiere a la primera relación.

Para clarificar la segunda, tiene en cuenta los tres pasos o elementos de la ciencia cultural, a saber: conceptuación del objeto mediante una función del espíritu, análisis crítico de su actualización en el transcurso histórico, solución teórica de los problemas suscitados por las dos funciones anteriores (conceptuación del objeto e historia cultural). Tillich aplica estos tres principios al estudio de la relación entre filosofía de la religión y teología y llega a la conclusión de que las dos son partes integrantes de una única ciencia cultural normativa del hecho religioso, pero con funciones y cometidos muy diversos. La filosofía es la teoría de la actitud religiosa y de sus categorías; dicho de otro modo, es la conceptualización de la religión. La teología, por el contrario, es la presentación sistemática y normativa de la realización de la misma; algo así como el análisis crítico de su actualización en la historia. La filosofía ofrece y determina la esencia de la religión, la teología establece su normativa, en tanto que la historia tiene como misión presentar datos a través de expresiones culturales concretas. El mismo Tillich ha resumido su pensamiento de la siguiente manera: «Sobre esta base consideramos... la filosofía de la religión propiamente dicha, es decir, la *teoría* de la *esencia* y de las *categorías* de la esfera religiosa». Pero «la filosofía de la religión sería abstracta e indistinta si no se tomara en cuenta la historia cultural y la teología» [73].

70. Cf. *Ibid.,* 44.
71. Cf. *Ibid.,* 46, 70.
72. *Ibid.,* 47.
73. *Ibid.,* 16-17. El subrayado es nuestro.

Con estas precisiones a la vista P. Tillich determina el ámbito y quehacer tanto de la teología como de la filosofía de la religión. La primera, lejos de constituir una ciencia específica que tiene por objeto a Dios, como la matemática tiene la cantidad, es considerada como ciencia particular, sistemática y normativa de otro saber más amplio y universal cual es la ciencia general de la religión. «La teología entonces, dice Tillich, es la ciencia concreta y normativa de la religión» [74]. La segunda, por el contrario, ofrece formas conceptuales universales y categorías relacionadas con valores esenciales desde una base empírica muy amplia. Se pregunta por la religión como tal, lo mismo que la filosofía moral, a diferencia de la ética normativa, lo hace por la moralidad sin descender a juzgar lo que es moral en cada caso.

Para esclarecer la tercera relación, a saber, la de la filosofía de la religión con la metafísica, P. Tillich reconoce, en primer lugar, que la metafísica, más que ciencia en sentido propio, es una función independiente del espíritu. Tillich no intenta establecer una relación entre dos ciencias o disciplinas diferentes, sino fijar la función que una ejerce sobre la otra, puesto que la metafísica es una actitud espiritual que influye en la ciencia [75]. Concretamente es la «orientación hacia lo incondicional» [76]. En este supuesto hay que considerar a la metafísica como intencionalidad o instancia desde la que el filósofo aborda el hecho religioso en su integridad, mientras que la filosofía de la religión es el abordaje mismo o su inmediato resultado. Revela mediante el análisis metalógico y del significado la coordinación y unidad esencial entre cultura y religión.

Estudiada esta triple relación, Tillich se encuentra en disposición de definir la filosofía de la religión. Para él no es más que la ciencia que estudia la significación del fenómeno religioso y sus categorías, en tanto que la teología es la teoría sistemática de las normas, y las demás ciencias (historia, sociología y psicología) se limitan a recopilar y presentar datos de experiencia [77]. Situada entre las ciencias empíricas, por un lado, y la metafísica y la teología, por otro, la filosofía de la religión no reduce a síntesis la cultura religiosa, sino que obtiene una comprensión conceptual de lo religioso como tal. Se ocupa de su esencia en cuanto operativa en todas las áreas del significado. Tillich resume así su pensamiento:

74. *Ibid.*, 157.
75. Cf. *Ibid.*, 19.
76. *Ibid.*, 18.
77. Cf. *Ibid.*, 25.

> Por lo tanto, el empirismo proporciona el material con el que trabajará la historia cultural y prepara el fundamento sobre el que podrá desarrollarse el concepto creativo de la norma. Aun aquí, sin embargo, es decisivo el concepto de esencia, cuya comprensión es la primera y fundamental tarea de la filosofía de la religión y de la ciencia normativa de la religión [78]. ...Una filosofía de la religión que desee hacer justicia a la naturaleza de lo incondicional debe aprehenderlo en todo lo condicionado como aquello que, al mismo tiempo que se fundamenta a sí mismo, fundamenta lo condicionado [79].

Pero sólo desde el descubrimiento de Dios como fundamento supremo de toda realidad, puede discernirse la significación incondicional de las acciones del espíritu [80].

En una crítica somera de la doctrina de Tillich, tenemos que decir que no encontramos en todo su proceso racional un lugar propio para la fenomenología de la religión en tanto que ciencia distinta de la filosofía, ya que parece confundir sus campos y objetivos. Atribuye a la filosofía lo que comúnmente corresponde a la fenomenología, a saber, la comprensión de la esencia del hecho religioso [81]. Pero, si nos atenemos al sentido genuino de filosofía, vemos que implica siempre un juicio de valor o ponderación racional del hecho contemplado, sin limitarse a la mera captación, aunque sea comprensiva, de su naturaleza o esencia. Esta es una tarea previa basada en las vivencias, en las manifestaciones y en la intuición, tarea que generalmente se denomina fenomenología de la religión y que tiene por objeto y finalidad descubrir lo nuclear y específico de la misma. Pero Tillich no distingue entre estas dos funciones, sino que carga el acento en la captación de la estructura como medio necesario para describir el proceso formativo de la *consciencia* del significado con el fin de aprehender el sentido específico de lo religioso [82]. Aunque este descubrimiento implica cierto juicio de valor, no puede considerarse, sin embargo, como verdadera reflexión crítica en orden a establecer la verdad del hecho.

Pero no terminan aquí las matizaciones que hay que hacer a este pensamiento. Cuando Tillich considera la conceptualización de lo religioso como tarea de la filosofía de la religión, está haciendo de ella una operación puramente fenomenológica, como lo demuestran las siguientes afirmaciones:

78. *Ibid.*, 40.
79. *Ibid.*, 135.
80. Cf. *Ibid.*, 140-141, 152.
81. *Ibid.*, 40.
82. Cf. *Ibid.*, 135.

> Por lo tanto, deben hacerse las siguientes afirmaciones: entre la filosofía del arte, es decir, una fenomenología del arte, y la presentación del arte que se hace desde dentro de una filosofía del valor, que se ocupa en definir la esencia del valor «arte», por un lado, y la «estética», es decir, la presentación normativa y sistemática de lo que debe considerarse hermoso, por el otro, o entre la filosofía moral —que pregunta ¿qué es la moralidad?— y la ética normativa —que pregunta ¿qué es moral?—, existe la misma distinción que debe establecerse entre la filosofía de la religión, por un lado, y la teología, por otro [83].

Con esto da a entender Tillich que su interés no recae sobre el conocimiento del *logos* interno o racionalidad del hecho religioso, sino que su investigación se centra en el descubrimiento de su estructura o constitución esencial. Mientras que distingue adecuadamente entre filosofía de la religión y ciencias afines, tanto empíricas como normativas, no hace lo mismo respecto de la fenomenología, cuyo problema ni siquiera plantea. Semejante actitud le crea un grave problema a la hora de determinar la relación del hecho religioso con su concepto; o, lo que es lo mismo, cuando se enfrenta con tres objecciones que relativizan el concepto de Dios al concepto del yo humano, el ser de Dios al ser del mundo, la religión a la cultura o la revelación a la historia de las religiones [84]. Tillich intenta despejar estas incógnitas, pero no puede impedir que su argumentación discurra por cauces demasiado abstractos debido a que no considera la vivencia de lo religioso por el sujeto, sino la definición genérica de religión.

2) Henry Duméry

Otro de los investigadores actuales que se ocupan de modo especial de esta problemática es Henry Duméry. Este filósofo francés intenta fijar la naturaleza y funciones específicas de la filosofía de la religión desde una perspectiva distinta a la de Tillich [85]. Se sitúa en un terreno práctico y hace notar desde el principio que no es posible hacer filosofía de la religión con independencia de la función religiosa de la conciencia, la cual se determina únicamente desde el hecho religioso tal como es vivido por el sujeto. El punto de partida es, por tanto, la vivencia de lo religioso en

83. *Ibid.*, 157.
84. Cf. *Ibid.*, 121-124.
85. Obras principales de H. Duméry, además de la citada anteriormente: *Phénoménologie et religion*, Paris 1958; *Philosophie de la religion*, Paris 1957.

el hombre concreto. Por eso distingue adecuadamente entre filosofía religiosa y filosofía de la religión [86].

A diferencia de la filosofía religiosa, que es preparación racional para la fe o apologética de los *preambula fidei*, la filosofía de la religión se ocupa de la comprensión racional del hecho religioso por encima de cualquier modalidad histórica concreta y con independencia de toda apologética. «Habrá, pues, filosofía de la religión siempre que una religión, cualquiera que sea, se someta al examen religioso» [87]. La dificultad estriba en establecer las condiciones necesarias que debe cumplir un examen de esta índole para poder emitir un juicio de valor y de verdad. Mientras otros autores exigen la acumulación de datos históricos para poder ofrecer una síntesis global del fenómeno, Duméry centra su atención en un área muy concreta: la búsqueda de la coherencia racional de la vivencia de la fe cristiana [88]. Su razonamiento es muy sencillo: el análisis reflexivo de una forma cualquiera de vivencia religiosa detecta en ella la exigencia de verdad común a todas las demás.

Tampoco ignora Duméry que se trata de una labor de discernimiento donde entra en juego el alcance significativo del fenómeno observado. Por eso aplica las normas y leyes propias de toda *comprensión*, las cuales deben contar siempre con la presencia activa del sujeto en la captación del dato objetivo. Al aplicar este principio al estudio de la religión, se convence de que su interpretación a nivel filosófico no consiste en descubrir una esencia o estructura, sino en establecer la verdad y coherencia racional, el *logos* interno, respetando la originalidad de las conciencias que viven el hecho interpretado [89]. Este cometido peculiar marca una neta diferencia entre la filosofía y las demás ciencias de la religión.

Entre los diversos procedimientos o caminos que hay que seguir para realizar esta tarea, Duméry opta por la reflexión personal sobre las propias vivencias, desde donde ejerce a continuación una crítica sobre los resultados de otras encuestas. De esta forma resulta que la filosofía de la religión es «una discusión *in vivo* sobre la religión (*philosophie directement en prise*), antes de ser una crítica retrospectiva de los estudios ya realizados» [90]. La razón es obvia, ya que el propio sujeto ocupa el centro del fenómeno religioso.

86. Cf. *Critique et...*, 8.
87. *Ibid.*, 10.
88. «Nuestro esfuerzo concierne a sólo el cristianismo»: *Ibid.*, 11.
89. Cf. *Ibid.*, 18.
90. *Ibid.*, 30.

Con vistas a una mayor claridad, Duméry asigna tres funciones generales al tratamiento filosófico de lo religioso, advirtiendo, no obstante, que sólo a una de ellas corresponde con propiedad el nombre de filosofía de la religión. Estas funciones son las siguientes: reflexión crítica directa, determinación de la metodología de las ciencias religiosas y apreciación del cumplimiento o incumplimiento del estatuto lógico de estas ciencias [91]. Según este esquema, solamente la crítica filosófica incide directamente en el fenómeno religioso, mientras que las otras dos lo abordan tangencialmente a través de las ciencias positivas. «Existe un *momento filosófico* de la ciencia de las religiones, dice Duméry. Es necesario discernir este momento, captarlo en su pureza. En otros términos, hay que tomar conciencia de que en un momento dado el filósofo es el único que puede comprometerse en la interpretación última del fenómeno religioso» [92]. Más claramente todavía: «*El conjunto de reflexiones hechas por el filósofo sobre el dato religioso, lo llamaremos, sin más, filosofía de la religión*» [93]. Estas palabras son el exponente más claro de lo que Duméry entiende por filosofía de la religión. Lejos de hacer de ella una amalgama de ciencia y de filosofía, la concibe como *juicio de valor* sobre una actividad tan humana como es la religión.

Pero Duméry matiza todavía más sus apreciaciones cuando distingue entre dos saberes muy afines: la crítica filosófica de la religión y la crítica epistemológica de las ciencias religiosas. La primera juzga e interpreta racionalmente datos y vivencias, mientras que la segunda, teniendo en cuenta los principios lógicos generales de toda ciencia, analiza en sus pormenores el desarrollo empírico de la ciencia de la religión para dar cuenta de sus progresos y de sus resultados, pero sin dar el paso del nivel lógico al metafísico [94]. Aunque ambos saberes forman parte del marco general de una ciencia crítica, sus objetivos, sin embargo, son muy distintos. Una versa sobre datos y hechos; la otra, sobre métodos y procedimientos.

Con el fin de dotar de una mayor precisión metodológica a sus reflexiones, el filósofo francés insiste repetidas veces en la necesaria distinción que debe imperar entre filosofía y fenomenología de la religión. La fenomenología, siguiendo la interpretación de Max Scheler, penetra en el meollo de la religión vivida y, mediante

91. Cf. *Ibid.*, 32.
92. *Ibid.*, 34, 36.
93. *Ibid.*, 37.
94. Cf. *Ibid.*, 41, 253.

la función eidética, encuentra su sentido específico determinando su esencia íntima, pero sin emitir ningún juicio valorativo a nivel racional [95]. La filosofía, por el contrario, construye su edificio con los elementos que le proporciona la anterior y, haciendo caso omiso de la *epojé*, enjuicia, critica y evalúa racionalmente a base de lo que Duméry llama método de discriminación o de análisis reflexivo. No hay que olvidar que la religión, como toda otra actividad humana, comporta una serie de planos jerarquizados ontológica y epistemológicamente que la razón debe justipreciar [96]. Esta evaluación racional es, en último término, *discriminación* normativa o enjuiciamiento crítico en el sentido propio del término. Con ello se consigue, si no una ontología de lo divino, sí una axiología de lo sagrado capaz de fijar las condiciones de una relación correcta y dinámica del hombre con Dios [97]. Determinar la racionalidad de estas condiciones es tarea que corresponde a la filosofía de la religión que, de este modo, desemboca en un compromiso de orden pragmático [98].

Ni que decir tiene que este proceso analítico se apoya en una antropología filosófica básica desde donde el filósofo de la religión puede juzgar con objetividad la acción humana en su relación con el absoluto. Aquí radica precisamente su carácter científico, ya que, como disciplina filosófica, goza de método propio y riguroso con el que aborda no la religión en abstracto, sino el hecho de su encarnación en conciencias socializadas y emplazadas en unas coordenadas espaciotemporales. Esta es la razón por la que Duméry no parte de una definición genérica de religión, sino de la nota común de intencionalidad característica del hombre religioso. «Hay, pues, *un acto religioso intencional* común a todos los hombres» [99].

Desde esta perspectiva contempla Duméry el doble cometido, analítico y sintético, de la filosofía de la religión como ciencia autónoma. Analítico, porque debe distinguir y respetar la gradación de niveles noéticos. Sintético, porque su función es articular en una sola operación actividades y funciones tan diversas como las que corresponden al sentimiento, a la imaginación y al juicio, con el propósito de clarificar la actitud relacional de la conciencia humana con lo trascendente. Tal es, en definitiva, la tarea específica de la filosofía de la religión.

95. Cf. *Ibid.*, 221-222.
96. Id., *Philosophie de la religion* II, 258.
97. *Ibid.*, 253.
98. Cf. *Ibid.*, 174.
99. Cf. *Ibid.*, 229.

No tratamos en este lugar de emitir un juicio valorativo de estas conclusiones. Para ello remitimos al lector a obras como la de G. van Riet y Juan Martín Velasco [100], donde podrá encontrar una crítica pormenorizada desde vertientes diversas, epistemológica en el primero y fenomenológica o expositiva en el segundo. Por nuestra parte sólo deseamos poner en claro que H. Duméry, utilizando una metodología que le es propia, sabe deslindar convenientemente los campos de la fenomenología y de la filosofía de la religión respectivamente. Esta última presupone el aparato fenoménico que le proporciona la primera y establece su verdad mediante una reflexión a nivel racional. A diferencia del P. Tillich, el filósofo francés fija las bases noéticas de la comunicación del espíritu finito con el infinito y juzga de su verdad objetiva, función que, según él, corresponde enteramente a la filosofía de la religión, como hemos indicado antes.

3) Karl Rahner

Karl Rahner es otro autor que se ha ocupado también de este tema con una teoría sugerente y original. Defiende la demarcación de la filosofía de la religión desde perspectivas diferentes de las de P. Tillich y H. Duméry [101]. Para ello adopta un procedimiento dictado por el propósito de establecer un parangón entre filosofía de la religión y teología. Su finalidad no es otra que la de encontrar el fundamento ontológico de la capacidad intelectiva del hombre en vistas a una posible revelación sobrenatural. «Nuestro quehacer consiste, por consiguiente, en encontrar cómo forma parte de la constitución esencial del hombre la apertura positiva a una posible revelación de Dios y, por tanto, a la teología» [102]. No se trata de fundamentar una religión natural o de trazar las líneas maestras de la teología, sino de fijar las condiciones humanas que hagan posibles la escucha y comprensión de la palabra divina por parte del hombre en caso de producirse. Partiendo del análisis de la estructura ontológica del existente humano, el teólogo alemán va a convertir su filosofía de la religión en estricta antropología como condición y garantía, a la vez, del saber teológico.

100. Cf. G. van Riet, *Idealisme et christianisme. A propos de la philosophie de la religion de M. H. Duméry:* Revue de Philosophie de Louvain 56 (1958) 361-428; J. Martín Velasco, *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry,* Madrid 1970, 142-163.
101. Cf. K. Rahner, *El oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión,* Barcelona 1967.
102. *Ibid.,* 43.

La pregunta sobre la que gira toda la argumentación de Rahner es ésta: ¿El hombre está abierto esencial y constitutivamente a la palabra que Dios pueda dirigirle en su existencia histórica? Para responder a esta cuestión, Rahner no parte de una filosofía de la religión previamente establecida que tenga que justificar *a posteriori.* Más bien asume la tarea de elaborarla personalmente [103] a base de una reflexión filosófica que muestra la luminosidad y transparencia del ser [104]. Debido a esta transparencia, Dios (puro ser) se hace presente al hombre (ser participado) en su apertura a la realidad [105].

El acierto de Rahner consiste en dejar hablar lo real por sí mismo, como lo hicieron en contextos bien diferentes Tomás de Aquino [106] y Martin Heidegger. Sólo en tales condiciones «tiene sentido preguntar qué es filosofía de la religión y qué relación existe entre ella y la teología» [107]. Desde estos presupuestos ontológicos es fácil averiguar qué debe entenderse por filosofía de la religión. Si la revelación es la mostración del ser absoluto (Dios) al espíritu finito (hombre), la filosofía de la religión no será otra cosa que la justificación racional de dicha manifestación.

Pero esta función exige el cumplimiento de dos condiciones previas. La primera, de orden ontológico, concierne directamente al absoluto, que como puro ser, puede autocomunicarse manifestándose al espíritu humano mediante una «verdadera» palabra debido a la articulación necesaria entre *ens* y *verum,* entre *ser* y *logos.* En este sentido hay que decir que la búsqueda filosófica de Rahner ha dado resultados positivos convirtiéndose en una onto-teo-logía, como reconoce él mismo [108]. La segunda es de orden antropológico y se refiere a la constitución esencial del hombre como ser abierto a la trascendencia. Semejante apertura no es un aditamento o epifenómeno, sino la medida de su posibilidad real.

> El hombre «es» la absoluta apertura al ser en general en permanente diferencia ontológica inacabada. El hombre... vive su vida... en una apertura hacia Dios. Y esta apertura hacia Dios no es una mera incidencia que pueda darse o no darse en el hombre a discrección..., sino que es la condición de posibilidad de lo que es y ha de ser el hombre [109].

103. Cf. *Ibid.,* 164.
104. Cf. *Ibid.,* 58, 65-69, 110, 194, 197.
105. Cf. *Ibid.,* 73, 132, 140, 213.
106. I, q. 2, a. 2.
107. K. Rahner. *El oyente...,* 47.
108. Cf. *Ibid.,* 71.
109. *Ibid.,* 89.

Esta estructura abierta, que es el existente humano, hace de él un espíritu encarnado, dotado de la capacidad suficiente para recibir y entender toda palabra que provenga del ser absoluto.

Ni que decir tiene que estos presupuestos vertebran la filosofía de la religión que, como antropología metafísica, intenta demostrar la no-repugnancia o «racionalidad» de una revelación del absoluto al hombre [110]. Como indicábamos anteriormente, desde el momento en que Rahner considera la autocomprensión humana como condición indispensable no sólo de la posibilidad, sino también del hecho de la revelación, está haciendo antropología fundamental en sentido verdadero. Hasta la misma esencia de la religión, en cuyo marco se inscribe la revelación, viene determinada por el conocimiento de la naturaleza del hombre, por el de su propio mundo y por el de las leyes formales del pensamiento. Estas precisiones inducen a Rahner a identificar filosofía de la religión y antropología metafísica, dado que el conocimiento natural de Dios (término *ad quem* de la religión) sólo es posible en un contexto metafísico que revela al mismo tiempo el ser del hombre (término *a quo* o sujeto del hecho religioso) como ente frente al absoluto que puede manifestarse a través de palabras.

> La conexión entre filosofía de la religión y antropología metafísica aparece..., si se considera que la filosofía de la religión, como interpretación temática de la ligazón que ata existencialmente al hombre con Dios, no debe saber únicamente acerca de Dios, sino también acerca del hombre mismo que se ha de ligar a Dios [111].

A pesar de todo es necesario señalar algo que Rahner tiene muy presente. Ni el filósofo ni el antropólogo pueden prejuzgar de antemano, desde su ámbito metodológico, la existencia y contenido de la revelación divina. Esta es un gesto gratuito de Dios e imprevisible para el hombre. Lo que Rahner pretende con su teoría es ni más ni menos enunciar las condiciones de posibilidad de la manifestación del absoluto mediante la palabra, habida cuenta de la peculiar estructura ontológica del *oyente de esa palabra*. En esto consiste precisamente la distinción entre teología y filosofía de la religión, porque mientras la primera tiene por objeto la revelación misma, en tanto que obra de Dios, la segunda juzga de la capacidad humana para escuchar y entender esa revelación [112]. Ahora bien, este juicio se inscribe, como hemos señalado, en un

110. Cf. *Ibid.*, 91, 89, 211.
111. *Ibid.*, 225.
112. *Ibid.*, 29.

terreno estrictamente ontológico y tiene por base la luminosidad del ser.

Por lo que a nosotros respecta, sólo nos queda decir que Rahner, en su propósito de hacer filosofía de la religión, no orienta su crítica hacia la vivencia del hecho religioso en el sujeto. Por eso, más que analizar críticamente la actitud peculiar del hombre religioso, lo que hace es estudiar la referencia de éste a Dios, entendida como condición de posibilidad de su mismo conocimiento y de su tendencia volitiva. Ello hace que las conclusiones deducidas por Rahner revistan un carácter excesivamente formal, como advierte J. Martín Velasco [113].

c) *Conclusión: contenido y tarea de la filosofía de la religión*

En las páginas que preceden hemos intentado dialogar con tres filósofos de la religión que, desde posturas ideológicas diferentes, tratan de determinar las condiciones y límites de esta disciplina. En estos puntos conclusivos nos proponemos enunciar las consideraciones que nos sugiere el diálogo anterior ofreciendo una síntesis de aquellos aspectos que juzgamos válidos a la luz de las ciencias positivas de la religión y de la filosofía.

Recordamos una vez más que las ciencias de la religión, de manera especial la fenomenología, señalan en la actitud religiosa, como formalidad propia, una relación de dependencia del sujeto humano respecto de un ser considerado ontológicamente superior. La evaluación crítica de esta relación o, mejor aún, la determinación de la no-contradicción racional y antropológica de esta formalidad es lo que constituye el objeto propio y tarea específica de la filosofía de la religión. Porque el filósofo del hecho religioso no se limita a enunciar y a describir esta relación, es por lo que su primera pregunta tiene que versar sobre la posibilidad antropológica de un verdadero encuentro del hombre con lo trascendente tal como se presenta a la conciencia. De ahí que su punto de partida no pueda ser una definición genérica de religión, o las descripciones que aparecen en los libros sagrados o la enunciación normativa y jurídica que encauza sus relaciones a nivel social e institucional, sino el modo como es vivida esta relación específica por el sujeto religioso.

Pero la verdad de esta relación o referencia vivencial sólo puede establecerse desde un análisis en profundidad de la actividad

113. Cf. J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, Madrid 1976, 145-149.

humana, ya que la religión se patentiza, por encima de manifestaciones de otro orden, en acciones tan específicas del hombre como las creencias, las prácticas y los gestos religiosos. Por eso la labor del filósofo tiene que hacer referencia constante a la ponderación racional de las mismas, así como a la valoración crítica de las categorías vividas y expresadas por los sujetos que las protagonizan. En otros términos, tiene que descubrir la verdad que el sujeto religioso instaura en la vivencia de su relación con el absoluto trascendente [114]. En una palabra, se trata, como ha dicho H. Duméry, de «definir las condiciones de una relación correcta del hombre con Dios» [115].

A estas alturas de nuestra reflexión, podemos determinar ya las posibilidades y los límites concretos de la filosofía de la religión. Para nosotros, no es ésta una parte o fragmento de la filosofía, sino la misma filosofía en cuanto que profundiza en el terreno religioso como dimensión que afecta a la constitución del ser humano [116], o en cuanto que trata del modo según el cual la religión intenta presentar un cuadro inteligible del mundo y del hombre [117], o descubre la relación entre la vivencia estrictamente religiosa y la vivencia metafísica [118].

En esta perspectiva quedan perfectamente delimitadas la convergencia y la divergencia entre ciencias positivas de la religión y la filosofía de la misma. La convergencia viene marcada por el mismo fenómeno religioso, objeto común a todas; la divergencia, por el contrario, aparece en el enfoque o modalidad bajo la cual es tratado dicho fenómeno. Las ciencias lo abordan en sus manifestaciones, en sus leyes y en sus implicaciones en el individuo y en la sociedad histórica; la filosofía indaga su posibilidad ontológica, es decir, su verdad objetiva. Pero, lejos de contraponerse, ambos saberes se complementan, porque parten del existente humano y se dirigen a él como ser inserto en los avatares de la historia, alentado por la esperanza fundada en la palabra del absoluto que le promete un destino irreversible en lo personal. Este ámbito, netamente religioso, es el más originario del existente humano, el cual, como advierte E. Coreth, si es esencialmente trascendente, «en la religión da cumplimiento a su esencia trascendente». Por

114. Cf. J. Gómez Caffarena, *Filosofía de la religión*, 288-289.
115. H. Duméry, *Critique et...*, 209.
116. Cf. J. Ferrater Mora, *La filosofía en el mundo de hoy*, Madrid 1959, 159.
117. Cf. J. Sádaba, *Filosofía de la religión*, en *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca 1976, 430, citando a Winch.
118. Cf. J. Gómez Caffarena, *o. c.*, 292.

eso «la posibilidad suprema de la filosofía es llegar a ser, en cuanto metafísica, una filosofía de la religión y trascenderse a sí misma en la relación religiosa con Dios» [119].

Referencia bibliográfica

Comte, A., *Cours de philosophie positive*, Paris 1839.
Coreth, E., *Metafísica*, Herder, Barcelona 1964.
Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg 1887.
Desroches, H., *L'homme et ses religions*, en *Introduction aux sciences humaines des religions*, Cujas, Paris 1972.
Duch, L., *Ciencia de la religión y mito. Estudios sobre la interpretación del mito*, Abadía de Montserrat, Montserrat 1974.
Duméry, H., *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Sedes, Paris 1957; *Phénoménologie et religion*, P.U.F., Paris 1958; *Philosophie de la religion*, 2 vols. P.U.F., Paris 1957; *La fe no es un grito. Fe o institución*, Taurus, Madrid 1968.
Dupré, W., *Filosofía de la religión y verdades dogmáticas:* Concilium 81 (1973).
Eliade, M., *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971; *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1974; *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967; *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repeticiones*, Emecé, Buenos Aires 1952.
Ferrater, J., *La filosofía en el mundo de hoy*, Alianza Editorial, Madrid 1959.
Franzew, J. P., *Die Entstehung der Religion*, Leipzig 1959.
Frazer, J. G., *Balder le Magnifique, étude comparée d'histoire des religions*, Paris 1931.
Gómez Caffarena, J., *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid 1973. En colaboración con J. Martín Velasco.
Isambert, F. A., *La phénoménologie religieuse*, en *Introduction aux sciences humaines des religions*, Cujas, Paris 1970.
König, F., *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1964.
Lewis, H. D.-Lawson Slater, R., *Religiones orientales y cristianismo*, Labor, Barcelona 1968.
Martín Velasco, J., *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid 1973; *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976.
Meslin, M., *Pour une science des religions*, Seuil, Paris 1973.
Müller, M., *Anthropological religion*, London 1892.
Otto, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Revista de Occidente, Madrid 1965.
Pettazzoni, R., *Svoglimento e carattere della storia della religioni*, Bari 1924; *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma 1946; *Introduzione alla storia della religione greca:* SMSR 23 (1951); *La formazione del monoteismo. Il problema di Dio*, Roma 1949.
Rahner, K., *El oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967.

119. Cf. E. Coreth, *Metafísica*, Barcelona 1964, 448.

Riet, G. van., *Idealisme et christianisme. A propos de la philosophie de la religion de M. H. Duméry:* Revue de Philosophie de Louvain 56 (1958).
Schebesta, P., *Le sens religieux des primitifs,* Mame, Paris 1963.
Tillich P., *Filosofía de la religión,* Megápolis, Buenos Aires 1973.
Wach, J., *Types of religions experience: christian and non-christian,* Chicago 1957; *Vergleichende Religionsforschung,* Stugart 1962; *Religions Wissenschaft Prolegomena su ihrer Wissenschafttheoretischen Grundlegung,* Leipzig 1924.

2



EL FENOMENO RELIGIOSO

1. *La religión como actitud específica del hombre* [1]

Decíamos en el capítulo anterior que la filosofía de la religión debe ser una crítica reflexiva del fenómeno religioso tal como es vivido por el sujeto, un incidir racionalmente sobre la actitud religiosa manifestada a lo largo de la historia humana. Adelantábamos también en términos generales que esta actitud o fenómeno específicamente humano comporta en el hombre una conducta o comportamiento especial que lo cualifica como hombre «religioso». Se trata de una manera peculiar de estar en la realidad que proviene del convencimiento de dependencia que tiene el hombre respecto de un ser considerado superior en todos los órdenes, en cuyo entronque e integración sabe que consiste su plena realización como ser personal, es decir, su salvación. Consideramos, por lo tanto, necesario describir con precisión esta forma de comportamiento con todas sus implicaciones con el fin de poder emitir más tarde sobre él un juicio de valor objetivo.

Ni que decir tiene que nos encontramos ante uno de los fenómenos más complejos de la vida humana. Sus ramificaciones conllevan toda una serie de manifestaciones históricas diversas que solamente nos interesan en cuanto que denotan una actitud peculiar en el sujeto humano, cuyo secreto pretendemos descubrir. Tampoco podemos olvidar que dichas manifestaciones, al ser controladas y expresadas normalmente por una literatura teológica concreta, han contribuido con no poca frecuencia a modificar parcialmente el sentido genuino del comportamiento religioso del hombre, el cual, por otra parte, se acomoda fácilmente a las exi-

1. Sobre este tema véase nuestro artículo *El fenómeno religioso:* Pensamiento 36 (1980) 187-210. En el presente capítulo introducimos varias modificaciones y añadidos.

gencias de módulos culturales determinados. Ello no quiere decir, sin embargo, que estos signos no expresen el contenido específico del hecho religioso. La dificultad estriba más bien en determinar la intencionalidad característica que se oculta tras esas expresiones propias de la actitud que llamamos religiosa. Si no logramos captarla en su peculiaridad, el hecho religioso como tal quedará en penumbra. De ahí la importancia capital de los signos como vehículos y mediaciones de la intencionalidad religiosa.

Para conseguir nuestro propósito, estudiamos primeramente el pensamiento de uno de los fenomenólogos de la religión que mejor han sabido captar en nuestro tiempo la esencia de lo religioso a través de sus manifestaciones o hierofanías, Mircea Eliade. Completaremos a continuación este primer conocimiento con valiosas aportaciones de otros autores, como R. Otto y G. van der Leeuw, y con la teoría de J. Martín Velasco sobre la religión como encuentro personal del hombre con Dios. Seguidamente ilustraremos estas enseñanzas con las características asignadas por la Biblia a la actitud religiosa, y terminaremos el capítulo con una conclusión o recapitulación sintética donde destacaremos los rasgos esenciales del fenómeno religioso en el hombre.

2. *Lo sagrado como determinante de lo religioso* [2]

Mircea Eliade, pensador rumano nacido en 1907, consagra su vida al estudio fenomenológico de la religión. Desde muy joven comienza a enseñar historia de las religiones en Bucarest, París y Chicago, interesándose de modo especial por lo sacro y por la estructura esencial de lo religioso, que descubrirá a través de sus manifestaciones de orden cósmico (hierofanías), como piedras, árboles, ríos y otros fenómenos semejantes. Su intento es conseguir una comprensión exacta del hecho religioso en su modalidad específica, esto es, en lo que tiene de original e irreductible a cualquier otro fenómeno humano. Por eso lo estudia a *escala religiosa* [3].

La originalidad de este procedimiento metodológico consiste en descubrir el hecho religioso desde su inserción en el ámbito de lo *sagrado,* patentizado éste en múltiples hechos, gestos, creencias y teorías que se ofrecen a la consideración del observador.

2. Las obras más importantes de M. Eliade sobre este tema son: *Lo sagrado y lo profano,* Madrid 1967, y *Tratado de historia de las religiones,* Madrid 1974.
3. Cf. M. Eliade, *Tratado de...,* 17.

El examen de estas manifestaciones o hierofanías permite a Eliade captar el meollo de la religión [4]. Por este motivo no encontramos ninguna definición apriorística del hecho religioso en sus escritos, sino meras descripciones que, aunque corresponden a hechos y modalidades que reflejan expresiones de situaciones históricas muy concretas, gozan, sin embargo, de unidad y de universalidad porque expresan lo nuclear y formal del fenómeno.

Pero antes de seguir adelante, conviene advertir que la obra de M. Eliade es en cierto modo prolongación de la de R. Otto, por más que, a diferencia del teólogo alemán, el rumano estudie el hecho religioso sin incidir explícitamente en su aspecto racional, sino poniendo de relieve su carácter específico o constante invariable, como veremos más tarde.

En efecto, las mediaciones hierofánicas permiten a Eliade concretar en primer término las características esenciales y los elementos fundamentales de lo sagrado. Estos pueden reducirse a dos principales: *ruptura* de nivel y realidad por *excelencia.* De ellos va a derivar, a su vez, la actitud religiosa del hombre como referencia a un ser superior trascendente que orienta de forma definitiva la existencia humana. Por consiguiente, podemos decir en una primera aproximación que *sagrado* y *religioso* no son dos términos sinónimos que expresen la misma realidad. Es cierto que ambos se oponen por igual a lo *profano,* pero entre ellos media una diferencia innegable. Mientras lo sagrado representa un orden o nivel ontológico especial, algo así como un ámbito nuevo de realidad, lo religioso, por el contrario, comporta una actitud o conducta específica del ser humano determinada precisamente por lo sagrado. Esto nos obliga a estudiar primeramente este concepto con el fin de poder analizar después lo religioso como impacto producido en el hombre por lo sagrado.

a) *Elementos de lo sagrado*

Acabamos de indicar las características distintivas, según Eliade, de lo sagrado, a saber, ruptura de nivel ontológico y realidad por excelencia. Veamos ahora qué comporta cada uno de estos elementos.

1. *Ruptura de nivel ontológico.* Cuando nos acercamos al pensamiento de M. Eliade, podemos comprobar sin dificultad que

4. Cf. J. Daniélou, *Christianisme et religions non chrétiennes,* en *Théologie d'aujourd'hui et de demain,* Paris 1967, 66-67.

a través de las realidades hierofánicas, tanto si se trata de objetos materiales (piedras, árboles y otros similares), como si se refieren a las estructuras de espacio y de tiempo o a ciertas vivencias personales como las místicas, el autor rumano llega a la conclusión de que la realidad simbolizada por el objeto en cuestión pertenece a un orden ontológico superior. Lo exige así la dialéctica de las hierofanías, la cual supone siempre en el objeto que le sirve de base una selección y singularización tales, que implican una innovación indudable o ruptura evidente de nivel. En efecto, para que un objeto pueda ser considerado como sagrado, se requiere que incorpore o revele algo distinto de sí mismo. Entonces el sujeto advierte en él no sólo un significado especial, sino también la presencia misma de una fuerza de naturaleza más o menos incierta que, al no ser equiparable a ninguna de las energías naturales conocidas, suscita en el hombre una toma de postura completamente nueva [5].

No es que el objeto natural se haya convertido por obra de magia en una realidad ontológicamente superior. No se trata de esto. El objeto sigue perteneciendo al mismo rango tanto en sus constitutivos físicos como en su apariencia externa. Lo que sucede es que, sin dejar de ser lo que era, se ha transformado en sede o vehículo de un poder desconocido que, para manifestarse, ha tenido necesidad de incorporarse a dicho objeto. «Un objeto se convierte en sagrado en la medida en que se incorpora (es decir, revela) *algo distinto* de él mismo» [6].

Pero esta incorporación hace que toda hierofanía muestre la coexistencia de dos realidades distintas, incluso opuestas, lo *sagrado* y lo *profano*, cuya paradójica coincidencia en un solo objeto representa una ruptura de nivel en el orden del ser perfectamente captable incluso por el hombre de cultura primitiva y precientífica [7]. En este sentido ha afirmado P. Tillich que toda realidad santa es una realidad *ex-tática*, en cuanto que posee una transcendencia interna más allá de su carácter formal y de su ser dado como objeto de cultura [8].

Aquí radica precisamente la distinción entre objetos sagrados y objetos profanos. Mientras unos siguen desempeñando una función natural y ordinaria, a otros se les considera revestidos de una nueva dimensión, consecuencia de una selección que los dota de

5. Cf. M. Eliade, *Tratado de...*, 39-41.
6. *Ibid.*, 36.
7. *Ibid.*, 51, 54.
8. Cf. P. Tillich, *Filosofía de la religión*, Buenos Aires 1973, 70-76.

propiedades distintas a las normales. Adquieren modalidad diversa y se convierten en algo prohibido, peligroso o manchado. Son invulnerables y estáticos, y se sustraen al flujo del devenir natural histórico. Ello contribuye a que el hombre, advertida esta dimensión, guarde para con ellos una actitud diferente de la que observa respecto de las demás realidades de la naturaleza. En una palabra, se han convertido en signos de un nuevo ser, lo sagrado, que «se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades naturales» [9].

M. Eliade llega a esta conclusión después de un recuento exhaustivo de esas hierofanías en las que descubre siempre el mismo caráter de superioridad que polariza el interés del hombre condicionando fuertemente el modo de su existencia. Es como una marca visible e imborrable que identifica al sujeto religioso distinguiéndolo de los demás y hace que los lugares y objetos que lo representan adquieran una tonalidad nueva. En el momento en que un lugar, por ejemplo, se manifiesta como sagrado, no sólo se da una separación en la homogeneidad espacial, sino que se percibe también la revelación o presencia de una realidad absoluta [10]. El influjo de esta nueva entidad se hace patente en determinadas experiencias de orden místico, como el vuelo de los *arhats* que expresan el paso de un modo de ser condicionado a otro incondicionado o de perfecta libertad representado por el nuevo nivel ontológico [11]. Este es también el sentido de ciertos actos fisiológicos elementales (alimento, fecundidad, etc.), que, al convertirse en hierofanías, son considerados como vehículos de acercamiento a la realidad divina o última, porque el hombre obtiene por ellos su salvación mediante la incorporación e integración a lo real por excelencia [12].

2. *Realidad por excelencia.* El nuevo nivel ontológico descubierto revela una selección y apunta a un género de realidad más consistente y eficaz que la conocida en el mundo profano. En oposición a la deficiencia y caducidad del entorno mundano, el nuevo orden de ser se presenta al hombre religioso bajo el aspecto de perennidad, de fertilidad y de eficacia. De este modo lo sagrado equivale a máxima potencia o suprema energía, que es lo mismo que plenitud o saturación de ser. Es la realidad por excelencia [13].

9. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 18.
10. Cf. *Ibid.*, 27.
11. Cf. *Ibid.*, 170.
12. Id., *Tratado de...*, 57-59.
13. Cf. Id., *Lo sagrado...*, 20, 33, 96.

Esta plenitud ontológica no se recluye en su propio ámbito, antes bien ejerce una función fundante con relación al mundo y al mismo hombre. Por eso suscita en éste el deseo de arraigarse en ella mediante la participación en su poder, saturándose de su potencia y capacidad. De ahí que cuanto más religiosa sea una persona, mayor es su convencimiento de inmersión en lo real y de objetividad y, por consiguiente, menor es el riesgo que corre de perderse en la inseguridad de su propio ser subjetivo. Esta convicción lleva a Eliade a afirmar que la sed de lo sagrado no es otra cosa que la manifestación de la nostalgia del ser que padece el hombre [14].

En esta perspectiva se comprende fácilmente el carácter hierofánico de las estructuras espaciotemporales. Así, vivir en un lugar sagrado significa situarse en la proximidad de los dioses o asentarse en la realidad objetiva o en un mundo real y eficiente, no puramente ilusorio. Esta es la razón por la que el espacio sagrado representa, sobre todo para el hombre primitivo, el desvelamiento de lo real y la venida del mundo a la existencia. En esta clase de lugar el hombre se encuentra a salvo de cualquier eventualidad porque asegura la comunicación con los dioses que tienen a bien conferirle esa solidez real que necesita. «Todo hombre religioso, añade Eliade, se sitúa a la vez en el centro del mundo y en la fuente misma de la realidad absoluta, en la misma «abertura» que le asegura la comunicación con los dioses» [15].

Algo semejante sucede con el tiempo sagrado o la fiesta. Es, ni más ni menos, un retorno a los orígenes que permite conectar con la realidad primigenia o estado en que se encontraba el mundo en su nacimiento, *in statu nascendi, in illo tempore* [16]. En el tiempo festivo, el hombre se retrotrae a los comienzos, encontrando de este modo la presencia de los dioses en el mismo acto con el que recupera al mundo en su pureza y frescura originarias.

Ni que decir tiene que el hombre religioso está viviendo una serie ilimitada de experiencias *cósmicas* revestidas de un carácter «sobrenatural», porque el mundo, en último término, es siempre susceptible de sacralidad, es decir, remite a un más allá de sí mismo. Aunque en otro nivel distinto, P. Tillich ha pretendido enseñar esto mismo con su teoría de la tendencia hacia lo incondicional. Para este autor, como veíamos en el capítulo anterior, la religión es la orientación de la conciencia hacia lo incondicional [17].

14. Cf. *Ibid.*, 94.
15. Cf. *Ibid.*, 69.
16. Cf. *Ibid.*, 81.
17. Cf. P. Tillich, *Filosofía de...*, 44-48, 53-59, 85, 93.

Las consideraciones precedentes ponen a Mircea Eliade en la pista de lo que entraña la religiosidad en el ser humano. Aunque tendremos ocasión de volver más tarde sobre ello, podemos adelantar ya que Eliade describe la vivencia religiosa como el sentimiento que embarga al hombre de ser donación gratuita de una realidad superior que lo fundamenta y lo hace vivir [18]. Este sentimiento suscita, a su vez, una actitud específicamente cualificada en la que entran en liza reacciones muy diversas como temor, repulsión, admiración, atracción, entrega. Todo ello hace suponer que lo sagrado es una realidad ambivalente que no se puede dar a conocer en términos descriptivos, sino que debe ser expresada mediante un lenguaje sugeridor de un nivel ontológico que rebasa la capacidad expresiva del hombre. Eliade ha hecho suyas las apreciaciones de Roger Caillois sobre la dialéctica de lo sagrado como realidad a la que se teme, pero de la que uno quiere servirse; como algo que se rechaza, pero que fascina y atrae al mismo tiempo [19].

Para poder comprender mejor esta nueva actitud adoptada por el hombre ante lo sagrado, creemos necesario enumerar las características de este complejo fenómeno que, a nivel psicológico, reflejan la concepción que el hombre se ha formado de la realidad superior que irrumpe de pronto en su vida.

Uno de los autores que mejor ha descrito esta realidad misteriosa desde la vivencia que tiene de ella el sujeto religioso ha sido Rudolph Otto [20]. De él toma pie el mismo Eliade en su propósito de determinar e interpretar la actitud religiosa. Por eso, antes de pasar a estudiar ésta con más detalle, conviene recordar los elementos esenciales o categorías expresivas con que R. Otto designa a esa entidad polarizadora de la atención del hombre y determinante de su conducta específica.

R. Otto aborda esta realidad desde una perspectiva psicológica; desde los sentimientos que provoca en el sujeto humano comparándolos con otras áreas de la afectividad con las que guarda un evidente paralelismo, pero de las que se distingue adecuadamente. Es una categoría primigenia o dato primario del que no cabe definición estricta. Sólo puede ser descrita desde sus resultados y efectos en la conciencia humana. Otto la llama lo *numinoso*

18. Cf. M. Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris 1971, 33.
19. Cf. R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris 1950, 37-50, especialmente 41-44.
20. R. Otto, *Lo santo. La racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, 1965.

y le asigna tres características fundamentales expresadas por los siguientes términos: *tremendo, misterio, fascinante* [21]. Veamos cada uno de ellos.

Tremendo. Es la primera propiedad de lo numinoso a la que corresponde un estado de temblor, de pavor o de estremecimiento experimentado por el sujeto ante la presencia de una realidad desconocida, absolutamente inasible y omnipotente. Otto designa esta realidad con términos de *majestad tremenda,* expresando con una sola categoría dos niveles ontológicos diferentes, pero relacionados entre sí. Por una parte, la inconsistencia del hombre en sí mismo; por otra, la realidad única y total del ser trascendente. En comparación con la sobreabundancia de poder de lo *tremendo* que, por lo mismo, se transforma en plenitud de ser y de sentido, el ser humano experimenta su radical finitud como carencia de valor y de dignidad, como estado de perdición [22]. De ahí su pavor y estremecimiento ante la grandiosidad del ser que lo supera por completo.

Pero este sentimiento se traducirá más tarde en deseo de comunión y de acatamiento, con lo que se origina la actitud religiosa o la religión como pacto de lo finito y concreto con el absoluto, como opina M. Buber [23]. Este pacto comporta en el hombre una actitud activa como respuesta al gesto providente de Dios, fuente de todo bien para la vida humana.

Misterio. De la categoría *tremendo* pasa inmediatamente Otto al concepto de *misterio* con el fin de precisar mejor el contenido de lo numinoso. Ambos constituyen dos aspectos del númen claramente diferenciados ontológicamente, pero complementarios desde el punto de vista cognoscitivo. Así como lo *tremendo* produce temblor y pavor, el *misterio* causa admiración y asombro, porque aparece como lo totalmente otro, lo que rebasa el círculo de la comprensión racional y, por lo mismo, es irreductible a nada de lo conocido e inexpresable en conceptos y en palabras. Esta heterogeneidad, que no es nihilidad óntica, sino irrepresentabilidad categorial, colma el ánimo del sujeto de un asombro interno que engendra paradójicamente sentimientos de fuerte atracción, por un lado, y de repulsión, por otro [24]. De aquí brota precisamente el tercer aspecto o lo *fascinante.*

21. Cf. *Ibid.,* 22-23.
22. Cf. *Ibid.,* 33-35.
23. Cf. M. Buber, *El eclipse de Dios,* Buenos Aires 1970, 38-40.
24. R. Otto, *o. c.,* 41-42.

Fascinante. El misterio no se reduce a lo incomparable y maravilloso. Es, sobre todo, lo admirable. Por eso se añade al efecto del numen que conturba otro nuevo que arrebata y hechiza hasta llegar al éxtasis [25]. Ante este nuevo aspecto el sujeto humano emprende todo un proceso de acercamiento y de apropiación que culmina en dejarse poseer completamente por él, en «estar en el espíritu». Tal es, para Otto, el distintivo de la vida religiosa, cuya meta se encuentra en la entera beatitud o salvación integral, que contrasta fuertemente con la felicidad natural incompleta y efímera. La divinidad es, por tanto, una realidad superior plena de contenido óntico. Es el bien que se impone al hombre como supremo valor, capaz de sacarlo del ámbito de sus deseos, porque su posesión le proporciona un bienestar superior al de los bienes de este mundo. De ahí que la participación en él implique desprendimiento de lo terreno y generosidad para con otro orden de cosas enteramente superior.

Este es, en definitiva, el procedimiento seguido por Otto para determinar la naturaleza y sentido del numen —divinidad— que, como hemos visto, goza del rango de suprema realidad trascendente e inabarcable conceptivamente en sí misma, pero que, al entrar en contacto con el hombre, produce en su ánimo los estados antes descritos [26].

Podemos decir, para terminar, que tanto para R. Otto como para M. Eliade, lo numinoso, la divinidad o el misterio (lo sagrado) son en sí mismos una sola cosa que representa una ruptura de nivel ontológico y aparece como lo real por excelencia. Es lo totalmente otro respecto del entorno mundano y se presenta al hombre como máxima realidad y supremo valor concerniéndolo en su propia intimidad y exigiendo de él una respuesta a nivel personal. En esta función se revela el carácter personal de lo numinoso ya que se dirige directamente al hombre estableciendo con él un diálogo de tú a tú. En este sentido hay que recordar algo que advertíamos anteriormente, a saber, lo sagrado no es lo religioso, sino lo determinante de la actitud religiosa en el hombre, algo así como el término *ad quem* de la relación por la que se establece la religión [27].

25. Cf. *Ibid.,* 54.
26. Cf. *Ibid.,* 68.
27. J. Martín Velasco no entiende lo sagrado como el objeto de la actitud religiosa, sino más bien como el ámbito de realidad donde se inscriben el sujeto religioso y su actitud específica, siendo el numen o el misterio el elemento esencial de ese ámbito. Cf. J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid 1973, 74-79, 97.

Fernando Savater, en quien gravita el pensamiento de G. Bataille, obtiene un concepto de lo sagrado no muy distante del de M. Eliade y del de R. Otto, aunque no parezca así a primera vista. Para F. Savater, lo sagrado representa la *separación*. Es el triunfo de la vida sobre la muerte y la destrucción, de la luz sobre las tinieblas, de lo distinto sobre lo confuso y el caos, de lo imperecedero sobre lo perecedero. Por eso se presenta como lo *superfluo*, como aquello que no tiene valor por su utilidad respecto alguna otra cosa, sino en sí mismo. Es lo inconfundible, lo perfecto, la mayor obra del espíritu. De ahí que se le considere como el *mayor pecado* o transgresión absoluta que anula, por su radicalidad, toda ley natural. En una palabra, «lo sagrado es lo que se halla definitivamente separado del ámbito de la necesidad: lo que se corta, lo que sobra, o que excede, la "parte maldita" que se encuentra más allá de lo utilizable. Vacío de sentido, de intención, de fundamento, lo sagrado está lleno de gracia...» [28]. Por nuestra parte no oponemos ningún reparo a esta concepción de lo sagrado de F. Savater; sólo advertimos que no representa una idea original, sino que en el fondo está en la línea seguida por Eliade y por Otto, como decíamos antes, aunque expresada en términos desconcertantes y duros.

b) *La actitud religiosa como modo específico de estar en el mundo*

Acabamos de ver el impacto psicológico producido por lo sagrado en el hombre, provocando en él un comportamiento peculiar, no sólo a nivel ético, sino principalmente en el modo de interpretar la realidad y de relacionarse con ella. Esta actitud específica proviene del conocimiento del hombre de los elementos característicos de lo sagrado, a cuya luz le es dado valorar la realidad circundante y descubrir el sentido de su propia existencia. Nacen así una antropología y una cosmovisión muy concretas y peculiares, porque el hecho religioso se constituye por la referencia del hombre a una realidad metaempírica dotada de capacidad suficiente para polarizar y orientar toda su vida. Ahora bien, la presencia de un modelo supraterreno, aprehendido en las hierofanías, fija la atención del sujeto en una nueva meta de ser y de comportamiento, ya que el hombre sólo se reconoce como verdadero hombre en la medida en que imita el paradigma divino y aspira a ser

28. F. Sabater, *La piedad apasionada*, Salamanca 1977, 30.

distinto y superior a cuanto encuentra en el plano de la experiencia mundana [29]. En este sentido comenta M. Meslin que la religión no es otra cosa que la experiencia vivida de una trascendencia superior al hombre, situada frecuentemente fuera del alcance del análisis reflexivo y, por lo tanto, inobjetivable [30]. Como añade H. Duméry, es la presencia de Dios proyectada en los diversos planos de la conciencia, que, de este modo, se hacen reveladores de una entidad suprema [31].

Pues bien, en la imitación de este ejemplar divino, M. Eliade percibe la expresión de un doble deseo del hombre: deseo de santidad y nostalgia ontológica. Esta es también la explicación del mito o repetición de gestos ejemplares con el fin de reencontrar el hontanar de lo real, con lo que la propia existencia queda salvada alejándose de la nada y sustrayéndose a la acción destructora de la muerte [32]. El hombre religioso vive así su vida en un doble plano: como desarrollo de la mera existencia humana y como partícipe de un módo de ser suprahumano representado por los primitivos por la vida del cosmos y la vida de los dioses tal como lo muestra la mitología [33].

Al llegar aquí creemos oportuno hacer la siguiente observación. A pesar de la múltiple variedad de formas que reviste lo religioso a lo largo de la historia, el modo particular de existencia asumido por el hombre religioso es perfectamente reconocible e identificable, porque presenta siempre los mismos rasgos característicos. A diferencia del increyente, el que cree admite la existencia de una entidad absoluta que, trascendiendo el mundo en todos los sentidos, se manifiesta en él dándole consistencia y confiriéndole realidad. La vida del hombre tiene sentido entonces sólo desde la superación constante, es decir, desde la llamada a la trascendencia, ya que no se concibe a sí mismo como único agente de la historia, sino como colaborador con otra clase de fuerzas. Este convencimiento, a la par que engendra una actitud de desprendimiento de lo terreno marcado por la transitoriedad, suscita deseos de sumisión a la divinidad de la que el hombre se siente donación gratuita y en la que encuentra el fundamento de su propia entidad en sentido integral [34].

29. Cf. M. Eliade, *Lo sagrado...*, 100-101.
30. M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris 1973, 141.
31. Cf. H. Duméry, *Critique et religion*, Paris 1957, 230.
32. Cf. M. Eliade, *Lo sagrado...*, 107.
33. Cf. *Ibid.*, 162.
34. Cf. Id., *La nostalgie des origines*, 33.

Esta actitud, considerada por P. Tillich como la *relación consciente* con lo incondicional (con lo real, con Dios), lejos de constituir una acción aislada o de reducirse a mero sentimiento, es inherente a toda acción humana informando el comportamiento y actualizándose en él como un todo complejo que, en determinadas ocasiones, reviste diversas formas externas como el culto, el dogma, la moral, etcétera [35].

Pero M. Eliade da un paso más y hace resaltar la actitud genuinamente religiosa contraponiéndola al modo de existencia del hombre arreligioso de nuestros días. Este no representa un estado primigenio y originario. Más bien es el resultado de un largo proceso de desacralización en el que ha ido desapareciendo toda significación suprahumana [36]. De ahí la imposibilidad de encontrar un sujeto arreligioso en estado puro. Los mismos síntomas que acompañan al hombre actual demuestran la persistencia en él, cada vez más afianzada, de una tendencia hacia *algo* o *alguien* que lo proyecta más allá de su duración histórica personal y lo instala en un género de vida donde se cumplen todos sus deseos fundamentales. Tanto en las expresiones literarias y artísticas (cine, artes plásticas, etcétera) como en la lucha social y política, M. Eliade reconoce otros tantos sucedáneos de una religiosidad perdida y añorada. A falta de una religión auténtica, como revelación de un orden nuevo, el hombre actual se sirve de ciertos procedimientos que le permiten orientar su existencia hacia valores imperecederos y le posibilitan el acceso al mundo del espíritu asegurándole su realización integral.

En pocas palabras, la actitud religiosa auténtica propugnada por Eliade viene determinada por lo que G. van der Leeuw había llamado antes búsqueda de sentido último, y se caracteriza por el respeto y docilidad a lo encontrado [37]. Primero búsqueda de sentido último, porque el hombre religioso no toma sin más la vida que se le ha dado, sino que indaga a través de ella el *poder máximo* y la *realidad suprema,* bien sea para utilizarlos, bien para acatarlos, puesto que representan el hallazgo de una riqueza a la que no sigue otra ulterior. Ellos son la significación y plenitud del todo, el límite de la búsqueda, la última palabra. En segundo lugar, respeto y docilidad a lo encontrado, ya que éste le proporciona la *salvación,* concebida como vida totalmente nueva o como

35. Cf. P. Tillich, *Filosofía de...*, 140-145.
36. Cf. M. Eliade, *Lo sagrado...*, 198.
37. Cf. G. van der Leuw, *Fenomenología de la religión,* México 1964, 650-652.

recreación. Como indica R. Caillois, es una actitud que impone al fiel un sentimiento de respeto peculiar y lo obliga a un reconocimiento especial de una fuerza superior con la que tiene que contar necesariamente [38].

A esto se refiere M. Eliade, cuando afirma que el fenómeno religioso solamente puede comprenderse desde la actitud especial del sujeto, desde la modalidad peculiar de situarse en el mundo [39], según la cual el hombre asume su humanidad en perspectiva de trascendencia. El hombre religioso se considera verdaderamente hombre, se realiza a sí mismo, si, mediante la transfiguración de su existencia, conforma su vida con el paradigma *trans-humano* y transcendente, si acepta un modelo de humanidad superior a la condición humana y distinto del que le descubren las situaciones históricas. Sólo así le es dado reencontrar la realidad por excelencia, principio de todo ser.

> El *homo religiosus* cree que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que es religiosa, es decir, en la medida en que participa de la realidad; por eso, al imitar el comportamiento divino, el hombre se instala y se mantiene junto a los dioses, es decir, en lo real y significativo [40].

No podemos terminar este apartado sin aludir antes, siquiera sea de paso, a A. Sabatier, uno de los pioneros en el estudio del hecho religioso desde el punto de vista psicológico e histórico. Su concepción de la religión está en perfecta conformidad con lo que acabamos de decir. La considera como el acto vital por el que el espíritu humano busca su salvación mediante la unión con un principio metaempírico. El gesto que mejor expresa esta actitud es la oración, ya que se presenta como el movimiento por el que el alma entra en contacto directo con la potencia misteriosa cuya presencia experimenta, incluso antes de asignarle un nombre determinado. Por eso no hay mejor historia del desarrollo de la religión, según Sabatier, que la historia de la oración. En ella se concilian armónicamente los dos elementos antitéticos constitutivos del sentimiento religioso: uno pasivo, el sentimiento de dependencia, y otro activo, el movimiento de libertad [41].

38. R. Caillois, *o. c.,* 18, 31.
39. Cf. M. Eliade, *Lo sagrado...*, 22.
40. *Ibid.*, 196.
41. Cf. A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psycologie et l'histoire,* Paris, 24-25.

3. *La religión como encuentro personal*

Apoyado en las aportaciones de Eliade, cuyo pensamiento completa en cierto modo, J. Martín Velasco desarrolla una teoría particular sobre el sentido y alcance del hecho religioso como encuentro personal con Dios [42]. Las notas características de esta teoría son dos fundamentales: inobjetividad conceptiva de lo sagrado e interpelación personal. Ambas contribuyen a que la relación religiosa sea vivida como *encuentro personal*. Examinemos brevemente cada una de estas dos notas.

Inobjetividad conceptual. Para J. Martín Velasco es este el primer rasgo que puede ser asignado al *misterio* como determinante de la actitud religiosa en el hombre. La relación implicada en esta actitud dista mucho de ser la de sujeto-objeto en la que el hombre adquiere poder y dominio sobre la realidad convirtiéndola en objeto de manipulación mental.

Como ha advertido también M. Buber, incluir completamente a Dios en la esfera del conocimiento humano es eliminar su divinidad. De ahí que muchos creyentes verdaderos sepan cómo hablar a Dios, pero no cómo hablar *de* Dios [43]. En la actitud religiosa el sujeto, desposeyéndose de toda pretensión de dominio mental, reconoce en el ser superior su propio centro y la razón de su existencia. Pero la superioridad del misterio, al hacerse presente a la conciencia del hombre, la hace sabedora de su propia indigencia y la impulsa a vivirse en dependencia absoluta. Por eso puede decirse con J. Martín Velasco que «existir religiosamente significa saber que la propia existencia es una gracia, un regalo, y aceptarla agradecido» [44], más que un saber categorial de lo transcendente y absoluto.

E. Schillebeeckx y Urs von Balthasar se sitúan también en esta misma línea de pensamiento y propugnan la inobjetividad conceptiva de la divinidad. Según el último, toda palabra que deja de bañarse en el misterio cesa de ser palabra digna de escucharse, porque Dios no es un «objeto», ni siquiera para el pensamiento, puesto que permanece «inexpresablemente elevado» (DS 1782) sobre la categoría de la objetividad. Sólo por analogía se inserta en la categoría del «tú», del «otro» [45]. Schillebeeckx, por su parte, afirma

42. J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid 1976.
43. Cf. M. Buber, *o. c.*, 28.
44. J. Martín Velasco, *El encuentro...*, 37.
45. H. Urs von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1960, 239-240.

que la presencia de Dios es una presencia activa y absolutamente cercana, pero que nunca está a nuestra disposición. Por eso el mejor lenguaje acerca de él es un *silencio* que hace que Dios, más que en palabras y categorías, se exprese en la solicitud y tarea de hacer el bien [46].

Interpelación personal. La superioridad dominadora del misterio hace que el hombre se sienta concernido íntimamente y perciba un requerimiento y una llamada. El sujeto religioso recibe una interpelación a la que está obligado a responder ineludiblemente. J. Martín Velasco ve en esta interpelación la manera peculiar que tiene el misterio de afectar a la persona en su mismo centro de una manera total y definitiva. Esta es la relación típica del encuentro. «La afirmación de la absoluta trascendencia, añade J. Martín Velasco, sin convertir a ésta en un sujeto junto al hombre, contiene los caracteres propios del acto del encuentro» [47]. Esto es así porque su presencia no objetivada en conceptos ni en categorías de orden mental permite identificarla como un tú con el que se establece una relación personal dotada de las características de respectividad, reciprocidad, intimidad y subjetividad, como dijera antes M. Buber, para quien lo decisivo de la autenticidad religiosa «es que yo establezca una relación con lo divino en cuanto Ser situado frente a mí, aunque no frente a mí *solo*» [48]. Todo esto nos da a entender que la religión, o mejor la actitud religiosa, se fundamenta en la dualidad *yo-tú*, la cual constituye la nota esencial del encuentro personal.

Debemos decir, por consiguiente, que mejor que en esquema de causa-efecto o de sujeto-objeto, la actitud religiosa tiene su expresión exacta en el modelo apelación-respuesta, que implica una relación de espíritu a espíritu y se basa en la dialéctica yo-tú, que, al contar con Dios como término *ad quem* de la relación, confiere al ser humano un ámbito casi infinito de despliegue personal invitándolo decididamente a tomar opción y a dar una respuesta libre a pesar de todo [49]. Pero hemos de advertir que, para que una actitud semejante tenga lugar, es necesario e imprescindible que el sujeto sea consciente de la absoluta trascendencia e inobjetividad conceptual del término del encuentro, al mismo tiempo que necesita saberse seguro de estar relacionado vivencialmente con él.

46. Cf. E. Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre*, Salamanca 1970, 92.
47. J. Martín Velasco, *El encuentro...*, 39.
48. Cf. M. Buber, *o. c.*, 28.
49. Cf. A. López Quintás, *Antropología dialógica de F. Ebner*, en *Antropologías del siglo XX*, Salamanca 1976, 151 s.; M. Buber, *Yo y tú*, Buenos Aires 1969, 73 s.

Por eso M. Buber ha descartado del hecho religioso toda relación noética, acentuando en su lugar el matiz de contacto mutuo y de encuentro recíproco entre dos existencias dotadas de actividad propia [50]. En un sentido semejante Stem H. Stenson concibe la religión más como respuesta mitopéica que como sistema racional, ya que se produce como la solución existencial de un problema especulativo donde la fe aparece como la firme creencia del encuentro personal con Dios [51].

Desde estos principios J. Martín Velasco describe la actitud religiosa como encuentro con Dios y descubre a la vez la dimensión personal del absoluto (misterio, trascendente) sin necesidad de recurrir a la transposición de las propiedades del tú humano a la realidad divina, cosa que ya Fichte había impugnado decididamente. En efecto, el acto religioso implica una respectividad tal que hace de su término un *enfrente* del sujeto, enfrente que, por llevar en sí una llamada a la superación constante por parte del hombre, comporta siempre una dimensión «inobjetivable» como constitutivo esencial de la realidad trascendente merced a la peculiar forma de apertura de la presencia intersubjetiva. De esta manera se salvaguardan dos cosas importantes: el carácter personal de la realidad divina, por un lado, y su dimensión y aspecto misterioso y trascendente, por otro. «La relación personal vivida y reconocida, escribe J. Martín Velasco, es la forma más perfecta de auténtico trascendimiento, el cual es el único camino para la afirmación efectiva de la trascendencia» [52]. Cualquier intento de objetivación de lo divino se opone a la ruptura de nivel ontológico que éste implica, pues en este caso la relación del hombre con la trascendencia dejaría de ser una actitud propiamente religiosa convirtiéndose en relación idolátrica, ya que lo esencial de la actitud religiosa es la afirmación simultánea de la más absoluta trascendencia y de la más estrecha respectividad con su término.

En resumen, según J. Martín Velasco, el carácter dialógico es nota peculiar y distintiva de la actitud religiosa, la cual aparece en todas sus manifestaciones históricas como una síntesis de respectividad afectante y de alteridad absoluta. Esta síntesis no sólo supone el conocimiento y aceptación de la realidad superior, sino también el sometimiento y la entrega personal y agradecida del sujeto que la descubre [53].

50. Cf. M. Buber, *El eclipse...*, 32, 87-88.
51. Cf. Stem, H. Stenson, *Sentido y no sentido de la religión*, Barcelona 1970, 48, 104, 117-119, 130-131, 261.
52. Cf. J. Martín Velasco, *El encuentro...*, 184.
53. Cf. *Ibid.*, 236-237. También *Filosofía de la religión*, 185-186.

No obstante, es preciso recordar, como lo hace E. O. James, que calificar de suprarracional o inobjetivable mentalmente aquello que no es aprehendido mediante procesos ordinarios de la razón ni dominado por los métodos empíricos, no significa que lo numinoso (misterio) no sea objeto de conocimiento racional al menos que se restrinja el término «racional» al pensamiento discursivo. Lo numinoso tiene que articularse racionalmente para dar como resultado el comportamiento religioso; pero difícilmente se comprende cómo podría verterse en categorías mentales inteligibles si fuera completamente irracional. Por otra parte hay que anotar también que el análisis de los contenidos primarios de la experiencia religiosa adolece de falta de pruebas a favor de la teoría de una facultad numinosa irracional o estado mental peculiar irreductible a cualquier otro. Además, lo sagrado o numinoso se relaciona con los hechos y las exigencias del vivir diario, con lo que obtiene una articulación y valoración religiosas fundadas en la racionalidad [54].

Después de estas consideraciones podemos describir ya la religión desde la actitud específica que importa en el sujeto humano, así como enumerar los elementos esenciales de la misma. Lo primero que tenemos que decir es que la religión se presenta como un hecho específico y peculiar del existente humano traducido en reconocimiento y aceptación de una realidad suprema, en cuya entrega el hombre encuentra la última respuesta al interrogante de sí mismo y del mundo.

Pero hay que añadir que este reconocimiento y aceptación no se reducen a mera especulación teórica, a pura opción ética ni a institución jurídica, sino que constituyen una manera especial de asumir la propia existencia en perspectiva de trascendencia, la cual tiene su manifestación en objetos y actos mediadores (hierofanías). Atendiendo a este hecho, H. Duméry no ha tenido dificultad en definir la religión, o mejor la actitud religiosa, como la exigencia de absoluto representada en la conciencia bajo la forma de ideas y de imágenes a partir de objetos reveladores de Dios [55]. De esta misma opinión es el psicólogo belga A. Vergote, el cual añade una precisión ulterior que es necesario tener en cuenta. Vergote distingue la religión del servicio divino y de la simple actitud de escucha y la concibe como función realizadora del hombre, cuya máxima expresión es la *mística*, es decir, la ampliación de la vida más allá de los límites impuestos por las restricciones racionales y téc-

54. Cf. E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Madrid 1973, 44-45.
55. H. Duméry, *o. c.*, 215, 230.

nicas [56]. Como precisa, a su vez, sabiamente W. Dupré, la religión debe ser considerada como el clima creado por el esfuerzo del hombre que aspira a vivir en condiciones de optimación personal; algo así como la superación del *statu quo* de la propia existencia humana en orden a un *status ultimus* enteramente nuevo, una especie de anticipación de la vida futura en un orden superior [57].

4. *Rasgos esenciales de lo religioso*

Entendida de esta manera la actitud religiosa, no resulta difícil enumerar sus elementos constitutivos fundamentales que, como decíamos, vienen impuestos por una forma peculiar de estar en el mundo dictada por la presencia del absoluto evocado por la relatividad de la existencia humana. Estos elementos se reducen a los tres siguientes: *Dios,* en calidad del ser superior y distinto, el *hombre,* tal como se da en el ejercicio actual de su existencia, y un *eslabón* (elemento racional) entre ambos que constituye el medio por el que el ser humano alcanza su plena realización [58]. Estos elementos determinan, a su vez, los caracteres propios del acto religioso que enumeramos y describimos a continuación.

1. *Carácter dinámico.* La actitud religiosa comporta una tarea que compromete a la persona entera con vistas a su desarrollo integral. Radica aquí su función salvífica, puesto que este desarrollo, basado en una conducta ética determinada, apunta a la plena realización por integración o incorporación a la vida del absoluto.

2. *Carácter emocional.* Este aspecto responde a una dimensión esencial del ser humano, la afectividad. Se da en todas las religiones y reviste dos formas diferentes: una negativa, bajo el aspecto de temor, como ya lo definió R. Otto, y otra positiva, expresada en el amor y confianza, como sostiene F. Schleiermacher.

3. *Carácter místico.* La actitud religiosa no es un epifenómeno de la vida humana o una superestructura debida a circunstancias especiales por las que ha tenido que pasar la humanidad. Concierne al hombre en la dimensión más profunda de su ser,

56. Cf. A. Vergote, *El futuro de la religión,* en *Religión del futuro,* Salamanca 1975, 98-99, 106.
57. Cf. W. Dupré, *Filosofía de la religión y verdades dogmáticas:* Concilium 81 (1973) 390.
58. Cf. R. Panikkar, *Religión y religiones,* Madrid 1965, 16.

en cuanto que se experimenta a sí mismo como *siendo* en otro, *perteneciendo* a otro y *viviendo* en función de otro. Los grandes hombres religiosos de la humanidad son los místicos, los cuales viven la presencia del Otro en su propia conciencia de una manera extraordinaria y se sienten fieles colaboradores de esta presencia que los invade, como ha escrito H. Bergson [59].

4. *Carácter doctrinal.* El hecho religioso no queda reducido al mero impulso sentimental, como pretendía Schleiermacher. Es un acto lúcido que tiene su base en la inteligencia y se presenta como resultado de una iluminación, de suerte que la fe y la creencia aparecen como elmentos esenciales del mismo y proporcionan la verdad que el hombre necesita para obtener la plenitud a que está llamado. Esta es la base del área dogmática de las religiones, de sus revelaciones y de sus tradiciones. Por eso sostiene A. Brunner que toda verdadera religión está basada en tradición [60], de modo que no se puede hablar de ella sin mencionar la creencia, como afirma P. Schebesta [61].

Interpretando este aspecto, Raimundo Panikkar defiende a pesar de todo que la religión no debe ser considerada como escuela filosófica, por más que en ella se encuentre un conjunto de verdades fundamentales que contienen el mensaje de liberación y de salvación del hombre [62].

5. *Carácter colectivo-eclesial.* Puesto que la condición religiosa concierne a la persona entera, tiene que estar revestida necesariamente de una dimensión o carácter comunitario. Porque el hombre es un ser social por naturaleza, es por lo que su religiosidad se inscribe en un marco colectivo. En el ejercicio de su existencia, todo ser humano está vinculado ontológicamente a sus semejantes, de suerte que la consecución de su fin personal depende en gran parte de los demás. En consecuencia, la realización plena y la salvación no son asunto privado e individual, importan más bien una dimensión colectiva innegable. Como ha escrito Urs von Balthasar, «la huida hacia el individuo y el encerrar dentro de él la decisión religiosa ya está también superada, porque los individuos sólo se dan como responsables en unión con el conjunto» [63].

59. Cf. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* Paris 1932, 250 s.
60. A. Brunner, *La religión,* Barcelona 1963, 37.
61. Cf. P. Schebesta, *La sens religieux des primitifs,* Paris 1963, 91.
62. Cf. R. Panikkar, *Religión y religiones,* 75.
63. H. Urs von Balthasar, *o. c.,* 162.

Pero esta dimensión comunitaria implica, a su vez, un aspecto externo derivado del hecho de estar inserto en una estructura social concreta. Como las instituciones políticas, profesionales o culturales, también la religión da lugar a una forma determinada de comunidad que con su lenguaje, sus hábitos, sus condiciones socioeconómicas y sus tradiciones historicoculturales condiciona y determina en parte la misma vivencia religiosa.

Pero más que su aspecto externo e institucional hay que destacar la dinámica de su vinculación interna. Es lo que los autores denominan *carácter eclesial* del fenómeno religioso, significando con ello que la religión, más que organización, es organismo y, más que sociedad, es confraternidad [64]. A este aspecto obedecen categorías religiosas tan específicas como amor mutuo, entrega desinteresada, servicio al prójimo, sacrificio por los demás. Tiene su raíz esta dimensión en la misma estructura del ser humano que se traduce en interrelaciones de esfuerzo y de responsabilidad supraindividual por conseguir el fin último tanto del individuo como de la colectividad. Sólo en la comunidad y para la comunidad consigue el hombre su plenitud espiritual. Por lo tanto, la actitud religosa, concebida como relación personal con el absoluto, implica una referencia explícita y clara al otro, ya que la alteridad no es añadido accidental en la vida del hombre, sino dimensión constitutiva de la persona humana.

6. *Carácter inmanente-trascendente.* Como hemos venido diciendo desde el principio, el acto religioso apunta siempre a un más allá, a un otro por encima de lo terreno y de lo humano. Las diversas religiones expresan este carácter presentando el absoluto en función del existente humano o concibiendo la vida como movimiento de superación hacia un fin trascendente, pero entendida esta referencia desde la inmanencia del trascendente en el hombre. Dios no es un ser que se desentienda de la vida humana, pues, aunque lejano, se encuentra en todo momento en la órbita y perspectiva del hombre. A este respecto subraya H. Duméry que la religión es de naturaleza prospectiva, en el sentido de que Dios no es un objeto de intuición teórica ni de captación inmediata,

64. A esta meta se dirigen, como indica Moltmann, ciertas corrientes que, frente a una iglesia socializada y jurídica, propugnan la «verdadera comunidad» de la iglesia concebida como «iglesia espiritual» (R. Shom), como «comunidad personal pneumática» (E. Brunner), como «puro acontecer» de una «comunidad de fe» y comunidad «de carácter trascendente» (Bultmann). Cf. J. Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro,* Salamanca 1971, 365-366.

sino que se hace presente en la conciencia del hombre cuando éste se esfuerza por captar dicha presencia de una manera explícita [65]. En consecuencia, para que haya auténtica religión, tiene que haber verdadera trascendencia hecha presente a través de una llamada que brota de lo más íntimo del sujeto.

En efecto, la religión no sólo aparece como respuesta (acto del hombre), sino también como interpelación (acto de Dios) hecha al hombre desde un principio metaempírico que irrumpe por ello en la interioridad de su vida invitándole a realizarse mediante el trascendimiento de su finitud natural. En la respuesta a esta interpelación, el sujeto sabe que se constituye verdaderamente en persona, porque, como ha señalado oportunamente F. Ebner, «un hombre, cuyo yo ha encontrado su verdadero tú, sale de la finitud y entra en la infinitud» [66]. Ahora bien, el único *tú* que se presenta al hombre como verdadero plenificador sólo puede serlo, en frase de M. Buber, un *tú* que no pueda convertirse en *ello,* es decir, un *tú* esencialmente espiritual, el cual no puede ser otro que el *Tú* divino o absoluto [67].

De acuerdo con estos principios, podemos afirmar que las religiones, más que obras del hombre, son soluciones concedidas por Dios [68]. En este sentido A. Brunner, aun reconociendo que las formas estructurales históricas de la religión se deben de hecho al hombre, admite, sin embargo, que su verdadero origen hay que buscarlo en el elemento divino, porque en el mismo hecho de dirigirse el hombre a Dios con fórmulas tomadas del trato con los hombres se presupone una monstración gratuita de Dios que es quien habla primero [69].

Resumimos estas ideas diciendo que la actitud religiosa tal como se presenta a la experiencia se explica desde la presencia en el hombre de un ser superior, totalmente otro (misterio), que lo llama libremente a participar de su vida. Conseguir esa *vida-otra* es la meta y objetivo del acto religioso. De ahí el alcance significativo de las distintas prácticas religiosas como otros tantos intentos de ir acortando distancias y de hacer presente a Dios en la esfera de la propia vida. Esta es también la base de la cuestión filosófica que se pregunta por la posibilidad de una relación personal del hombre con el absoluto (lo totalmente otro). Responder a esta cuestión

65. Cf. H. Duméry, *Critique et religión* 194-195.
66. Citado por A. López Quintás, *La antropología dialógica de F. Ebner,* en *Antropologías del siglo XX,* 156.
67. Cf. M. Buber, *Yo y tú,* 73.
68. Cf. R. Panikkar, *o. c.,* 127.
69. Cf. A. Brunner, *o. c.,* 36.

constituye el objeto y tarea de la filosofía de la religión, como dejamos expuesto en el capítulo anterior.

5. *La religión según la Biblia*

Los rasgos que acabamos de indicar se aprecian claramente en todas las grandes religiones, pero de manera especial en la religión judeo-cristiana. Así acaba de ponerlo de manifiesto el P. Spicq en un breve estudio analítico sobre la virtud de la religión en la Biblia. A él nos referimos con el fin de completar estas consideraciones sobre el fenómeno religioso [70].

El P. Spicq parte de un hecho que constituye la constante de la literatura bíblica y que explica convenientemente el comportamiento específico del hombre judeocristiano: la conciencia de ruptura de nivel ontológico representado por Dios y el convencimiento de la infinita distancia que lo separa del hombre. Apoyado en esta doble convicción, descubre las siguientes características en el comportamiento religioso registrado en los libros sagrados:

Reconocimiento de la trascendencia. El hombre bíblico vive la desproporción ontológica respecto de Dios expresada en el concepto distinto que tiene de sí mismo y del absoluto. A la espiritualidad, santidad, eternidad, plenitud, inaccesibilidad y poder divinos opone la materialidad, la maldad, la finitud y la caducidad del hombre (Is 40, 25; Job 42, 5; Jn 4, 24; Gén 21, 35; Sal 90, 2-4; 1 Tim 6.16).

Temor reverencial. El primer sentimiento experimentado por el hombre judío ante esta Grandeza soberana es de estupor y de asombro. Esta conciencia se transforma en temor reverencial, al sentirse el hombre concernido directamente por la presencia del todopoderoso. Es el terror de Abrahán (Gén 15, 12; 28, 17), el sentimiento de perdición de Isaías (Is 6, 5), el desfallecimiento de Daniel (Dan 7, 8-9) y, en general, el pavor de todo el pueblo de Israel ante la palabra de Yahvé que no quiere escuchar directamente.

Respeto y servicio. Pero este sentimiento no significa retraimiento ni huida. Se trata más bien de un sentimiento positivo que garantiza el cumplimiento del pacto, porque induce al hombre al servicio divino mediante la práctica de la justicia y del amor al prójimo. «Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque eso

70. C. Spicq, *Le respect envers Dieu ou la «vertú» de la religion selon la Biblie:* Sources 2 (1976) 238-242.

es el todo del hombre» (Eclo 12, 13). «Siendo sumisos igualmente unos con otros en el temor de Cristo» (Ef 5, 21). «Respetad a todos, amad a los hermanos, temed a Dios, honrad al rey» (1 Pe 2, 17).

Adoración y culto. Es consecuencia del aspecto anterior. La actitud de servicio constituye un homenaje a Dios y un acto de culto impuesto por la desproporción entre el creador y su criatura y por el dominio que aquél ejerce sobre ésta (Jn 16, 2; Mt 4, 10).

Entrega total e incondicionada. La superioridad de Dios exige sumisión incondicional traducida en oblación voluntaria y total, porque en el reconocimiento de la propia nada y en la entrega a Dios es donde el fiel encuentra la razón propia de su existencia. «A quienes yo crié para mi gloria y a quienes formé y preparé» (Is 43, 7).

Plenitud (salvación) como recompensa. La recompensa de la actitud religiosa no consiste en algo ajeno y añadido a la vida del hombre. Es, más bien, la plena realización de su ser personal y la conquista de su salvación por la participación de la vida eterna. El entronque en la divinidad le confiere la plenitud ontológica y antropológica a la que se siente llamado (1 Tim 4, 8; 6, 6).

Para completar estas afirmaciones sobre la religión, la Biblia presenta como modelo perfecto de hombre religioso a Jesucristo, el cual concibe y ejerce su vida como acto de oblación continua de sí mismo al Padre por el cumplimiento amoroso y fiel de su voluntad. No se trata de mera concordancia de deseos, sino de aceptación voluntaria del mandato divino que tiene por recompensa la resurrección y exaltación a la derecha de Dios (Heb 2, 22-36).

6. *Conclusión*

Podemos concluir este capítulo enumerando los rasgos típicos que configuran la actitud religiosa y la distinguen de toda otra experiencia humana. Los reducimos a tres fundamentales que, relacionados entre sí por una serie de motivaciones esenciales, presentan la religión como exigencia de salvación. En efecto, ésta consiste en la plena realización de sí mismo mediante la propia actividad en el mundo con todos los demás hombres y en dirección hacia un absoluto trascendente. En otros términos, tanto las consideraciones de M. Eliade como las de los otros autores aludidos en las páginas que preceden presentan la actitud religiosa en general, y la cristiana en particular, como un fenómeno típicamente humano constituido por las tres dimensiones siguientes: con-

ciencia intencional de lo divino, unión de las conciencias y relación en profundidad.

1. *Conciencia intencional de lo divino.* El sujeto religioso se dirige siempre a un ser más allá de sí mismo en todos los órdenes (Misterio-Dios) que mediante la liturgia, la institución y el lenguaje intenta colocar en la órbita del mismo hombre. Hemos dicho antes que la vivencia religiosa es la vivencia de la trascendencia de la conciencia respecto de su actividad ordinaria y común. Pero la vida del espíritu no se agota en su función de conciencia del mundo, sino que lo reconoce como portador de verdad y de bien; lo considera como epifanía del ser. Esta experiencia se patentiza de manera especial en la oración y en el culto donde el orante establece contacto directo con una zona nueva de realidad objetiva que engloba y justifica el sentido de la vida. Ch. Bernard lo expresa claramente diciendo que «lo mismo que la existencia del mundo, lejos de reducirse a una producción de la conciencia, se impone en su estar-ahí, así también se manifiesta al que ora la existencia de un mundo espiritual dotado de realidad ontológica y no como proyección de los propios deseos» [71]. Es preciso, por tanto, reconocer en la religión una fuerza especial que se desarrolla a partir de las exigencias de la vida poniendo al hombre en contacto con un nivel ontológico superior.

2. *Unión de las conciencias.* La actitud religiosa es idéntica en todos los hombres, porque en todos aparecen, con pequeñas variantes, la misma representación, la misma sensibilidad y la misma actividad. El modo de existencia que cualifica al hombre religioso no puede realizarse al margen de la sociedad en la que se inscribe porque, si el hombre es religioso, tiene que serlo socialmente dado su carácter de solidaridad. La religión es, pues, un elemento de unión en lo fundamental. Lo testifica ampliamente la historia, desde cuyos orígenes el hecho religioso ha venido presentándose en grupo. De ahí surge la organización de la religión según una administración de lo sagrado que cristaliza en estructuras concretas canalizadoras de la inspiración comunicable por signos externos a los diversos miembros de la comunidad.

E. O. James ha profundizado en este aspecto y advierte que lo mismo que el estudio de la búsqueda multisecular del espíritu inmortal no puede circunscribirse a una determinada fase de la

71. Ch. Bernard, *Structure et passivité dans l'expérience religieuse:* Nouvelle Revue Théologique 100 (1978) 648.

cultura o a un período de tiempo, tampoco puede ser disociada del orden social del que forma parte integrante, de las emociones que le sirven de cimiento y de las necesidades de la vida que le son su raíz. Por eso la atención debe centrarse en la función que cada creencia cumple dentro de la estructura social de la que es parte indispensable, ya que la creencia religiosa viene a ser el remedio que evita la disgregación, el lazo que fortalece la cohesión y colaboración entre los hombres y el instrumento que santifica la vida y la conducta humanas [72].

3. *Relación en profundidad.* El hombre religioso tiene conciencia de su unión con el principio metalógico de su vida. Como la percepción común no se detiene en la aprehensión teórica de lo real, sino que intenta posesionarse del mundo, así la experiencia religiosa se esfuerza por llegar a una comprensión vivencial del misterio. El fiel está convencido de que Dios, cuya idea está henchida de valor real para él, es *alguien* que actúa con benevolencia y amor para con el hombre. Más aún, concretamente para la fe cristiana, Dios se ha comunicado a lo largo de la historia de la salvación y ha tomado rostro humano en Jesucristo estableciendo el punto de encuentro entre Dios y el hombre.

Como hemos escrito en otra parte [73], en la actitud religiosa se aprecian tres aspectos o elementos íntimamente relacionados que obedecen a una única razón fundamental: la exigencia de salvación mediante la realización progresiva de sí mismo. Esta sólo es posible mediante la comunicación con un ser que trasciende el nivel de lo humano y al cual el hombre se incorpora con la ayuda de los demás. Dicho de otra manera, el hecho religioso equivale a una especie de objetivación del espíritu a través de las propias obras, las instituciones y el lenguaje, pero entendiendo dicha objetivación no como la tematización de la existencia del absoluto, sino como la captación de su presencia en el hombre a manera de principio impulsor de su vida en el afán de autosuperación ontológica. Por eso el fenómeno religioso se muestra siempre en un marco relacional de tres direcciones: relación consigo mismo, relación con los otros y relación con el absoluto trascendente [74].

72. Cf. E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones,* Madrid 1973, 34-35.
73. Cf. J. de Sahagún Lucas, *El significado filosófico de la idea de salvación en la historia de las religiones:* Burgense 13 (1972) 199-279.
74. Cf. Id., *Actitud religiosa y afirmación filosófica:* Burgense 15 (1974) 143.

Para terminar estas consideraciones tenemos que advertir que en el proceso analítico seguido, hemos optado por la tesis del encuentro dialógico o relación personal del hombre con Dios como base estructural de la religión. Los autores estudiados no sólo sugieren este modo de pensar, sino que sus respectivas doctrinas se decantan abiertamente en favor de esta teoría, sobre todo M. Eliade y la Biblia. No ignoramos, sin embargo, que en las grandes religiones de oriente, por ejemplo, no aparece tan claro este carácter personalista, aunque de todos modos la relación de dependencia de un ser superior siga siendo característica común y elemento esencial. Ahora bien, esta nota general es suficiente para determinar la esencia de lo religioso y distinguirlo de cualquier otro hecho humano. Vale también por sí misma para ejercer sobre ella una reflexión crítica a nivel filosófico con el fin de manifestar su credibilidad, como veremos más adelante. De lo que no cabe duda es de que en la vivencia religiosa sucede algo nuevo: un poder totalmente distinto penetra la vida, produciendo en el hombre primero extrañeza y asombro y suscitando después admiración y acatamiento. En todo caso la religión se orienta siempre a la salvación, a la obtención de un género de vida completamente nueva, no a la vida misma tal como está dada en el momento histórico [75].

Referencia bibliográfica

Balthasar, H. U. von, *El problema de Dios en el hombre actual,* Guadarrama. Madrid 1960.

Brunner, A., *La religión,* Herder, Barcelona 1963.

Buber, M., *El eclipse de Dios,* Nueva Visión, Buenos Aires 1970; *Yo y Tú,* Nueva Visión, Buenos Aires 1969.

Caillois, R., *L'homme et le sacré,* Gallimard, Paris 1950.

Duméry, H., *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion,* Sedes, Paris 1957.

Dupré, W., *¿Qué es religión?,* en *Religión del futuro,* Sígueme, Salamanca 1975.

Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967; *Tratado de historia de las religiones,* Cristiandad, Madrid 1974, 2 vols; *La nostalgie des origines,* Paris 1971; *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición,* Emecé, Buenos Aires 1952.

Fierro, A., *Sobre la religión. Descripción y teoría,* Taurus, Madrid 1979.

James, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones,* Cristiandad, Madrid 1975.

Lucas, Juan de S., *El significado de la idea de salvación en la historia de las religiones:* Burgense 13 (1972); *Actitud religiosa y afirmación filosófica:* Burgense 15 (1974).

75. Cf. G. van der Leeuw, *o. c.,* 652.

Martín Velasco, J., *Filosofía de la religión,* Revista de Occidente, Madrid 1973; *La religión en nuestro tiempo,* Sígueme, Salamanca 1978; *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión,* Cristiandad, Madrid 1976.

Meslin, M., *Pour une science des religions,* Seuil, Paris 1973 (Trad. castellana en Ed. Cristiandad, Madrid 1978).

Otto, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios,* Revista de Occidente, Madrid 1965.

Panikkar, R. *Religión y religiones,* Credos, Madrid 1965.

Stem H. Stenson, *Sentido y no sentido de la religión,* Kairós, Barcelona 1970.

Van der Leeuw, G., *Fenomenología de la religión,* FCE, México 1964.

Zubiri, X., *El problema teologal del hombre,* en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner,* Cristiandad, Madrid 1975.

3

EL ESTUDIO FILOSOFICO DE LO RELIGIOSO EN LA HISTORIA: ETAPAS Y METODOS

Hemos estudiado en los capítulos anteriores el contenido y la competencia de las ciencias y de la filosofía de la religión, así como la esencia y significado del fenómeno religioso. Nos corresponde ahora seguir los pasos dados a lo largo de la historia en el estudio de este hecho, con el fin de determinar de alguna manera los métodos empleados en su conocimiento a nivel racional. De esta manera veremos los diversos intentos de filosofía de la religión, porque, si es verdad que el nombre es relativamente reciente —aparece con Hegel—, no es menos cierto que la realidad es muy diferente. Como afirma H. Duméry, la filosofía de la religión es «tan antigua como la filosofía» [1]. Advertimos, sin embargo, que los diversos intentos de reflexión sobre el hecho religioso se han llevado a cabo con procedimientos y resultados tan distintos que obligan a retirarle a la mayor parte de ellos el apelativo de filosofía de la religión en sentido propio.

Desde el principio sabe el hombre lo que tiene y lo que le falta, porque es consciente de la precariedad de su condición existencial y de la incertidumbre de su destino. Por eso se vuelve hacia un principio, cuya misteriosa eficacia presiente en el mundo y en su propia vida. En esta vuelta participan en igual proporción la sensibilidad y la inteligencia, porque es el hombre entero el que se adhiere a ese principio y experimenta su imperiosa necesidad. En toda creencia, por más elemental que sea, subyace siempre un planteamiento racional que hace del ser humano un «animal» na-

1. H. Duméry, *Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne,* Paris 1958, 77.

turalmente religioso, ya que se manifiesta en él un esfuerzo especulativo hacia el término último de toda indagación. En este sentido hay que decir que, desde que aparece el pensamiento sobre la tierra, existe un saber religioso o conocimiento de la relación que une al hombre con el absoluto.

Sin adoptar un procedimiento propiamente histórico, H. Duméry es uno de los autores actuales que han llevado a cabo una de las investigaciones más exhaustivas sobre los diferentes métodos utilizados en el estudio de la religión a nivel filosófico a lo largo de la historia del pensamiento. Su análisis tiene en cuenta el marco ideológico en que se inscriben los distintos procedimientos y proporciona un arsenal de datos muy útiles en la determinación del estudio fiosófico del hecho religioso. Por otra parte él mismo se encarga de clasificar y catalogar dichos intentos de acuerdo con el siguiente criterio: ¿Puede la religión ser criticada por la filosofía sin ser absorbida por ella? [2].

En nuestra exposición nos atenemos, en líneas generales, a la clasificación de este filósofo francés de acuerdo con el siguiente esquema: Etapa judeocristiana y procedimiento intuitivo, etapa griega y método intuitivodiscursivo, etapa medieval y método de confrontación, etapa naturalista y método de explicación, etapa moderna y método de anticipación formal, etapa contemporánea y método de comprensión.

1. *Etapa judeocristiana: procedimiento intuitivo*

Ni que decir tiene que la Biblia, independientemente de cualquier influencia filosófica, presenta de una manera relevante y original las relaciones del hombre con Dios. Si esto aparece claro ya en el antiguo testamento, se hace mucho más patente en el nuevo donde la relación entre el Creador y la criatura racional adquiere contornos precisos y definidos. Enuncia un saber acerca de Dios y del modo como el hombre tiene que comportarse con él. Consiguientemente podemos decir que se trata ya de un estudio del hecho religioso en cierta manera, pero sin constituir una filosofía de la religión tal como la hemos definido antes. Más que de una reflexión crítica sobre la actitud religiosa, se trata de una

2. Cf. Id., *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion,* Paris 1957, 46 177. Interesa también el comentario crítico de la obra de Duméry que hace J. Martín Velasco, *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry,* Madrid 1970, 103-141.

especie de intuición de Dios. Se trabaja sobre el hecho del encuentro del hombre con Dios en una relación de contacto continuado a nivel personal.

E. Rolland se ha dado cuenta de este fenómeno y afirma que la intuición de Dios es un hecho constante en los libros sagrados, entendida como visión propiamente dicha, especie de cara a cara [3]. Esta noción, que expresa el hecho religioso, se menciona repetidas veces en el antiguo testamento y se presenta en el nuevo como visión oscura (fe) en esta vida, en oposición a la nítida contemplación de Diós después de la muerte. Posee, como decíamos, carácter de encuentro personal en el que Dios toma la iniciativa porque el hombre, abandonado a sus propias fuerzas, se manifiesta incapaz no sólo de realizar, sino de imaginar siquiera semejante destino. Sin méritos propios, el pueblo judío, en tanto que elección divina, es objeto del acercamiento constante y gratuito de Dios, que lo conduce en su largo peregrinar hasta el cumplimiento de la promesa, de la que Dios mismo es objeto y contenido [4]. Para M. Buber, el gran mérito de Israel es «haber mostrado la invocabilidad de este Dios, haberlo invocado como a un tú, haber estado con él en su presencia, haber tenido trato con él» [5].

Estas relaciones se ofrecen en un marco de inmediatez porque, sin necesidad de discurso racional, el hombre descubre a Dios en la mostración que él hace de sí mismo a través de su acción. No es necesario más que estar atentos y recibir el mensaje de Dios que se revela como el trascendente y absoluto, más allá de toda imagen, y como luz inaccesible e increada. En contrapartida, la postura del hombre se impregna de un sentimiento de respeto reverente y de adoración [6]. Aquí radica el monoteísmo de Israel, que convierte así la absoluta superioridad y trascendencia de Dios en término de reconocimiento y de invocación personal (Dt 6, 4; Ex 3 y 6). Aunque Dios aparece inaccesible en sí mismo, puede hablarse, sin embargo, de contacto inmediato e intuitivo porque, como dice el salmista (Sal 73, 25), está muy próximo de la criatura merced a su acción inmediata. G. von Rad pone de relieve esta proximidad al afirmar que «Israel tenía la certeza de poder tener en todo tiempo acceso al corazón de Yahvé» [7]. Y esto

3. Cf. E. Rolland, *L'intuition philosophique de Dieu:* Sciences Ecclesiastiques 14 (1962) 239.
4. «Dios en persona estará con ellos y será su Dios»: Ap 31, 4.
5. M. Buber, *Die Chassidischen Bücher,* 128, XI, citado por H. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes,* München 1967, 155.
6. Cf. E. Rolland., *o. c.,* 240-241.
7. G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* I, Salamanca 1972, 242.

porque, como indica san Juan, es Dios el que toma la iniciativa: «No somos los que hemos amado a Dios, sino Dios el que nos ha amado a nosotros... Porque él nos amó primero» (1 Jn 4, 10, 19). Este amor, aunque no puede considerarse como visión intuitiva en sentido estricto, es, sin embargo, preparación y anticipo en cierto modo de la visión futura en la que conoceremos como somos conocidos (1 Cor 13, 12).

A nivel filosófico ha sido recientemente asumida esta doctrina por H. Bergson, en cuyo pensamiento el problema de Dios aparece en primer término y la relación del hombre con la divinidad se inscribe en un contacto inmediato por encima de los ritos y del mismo conocimiento racional. Para Bergson, la religión auténtica es religión dinámica que pone al hombre en comunicación directa de vida con el ser divino que lo penetra y lo supera [8].

2. *Etapa griega y método intuitivo-discursivo*

De este período, amplio y complejo no sólo desde el punto de vista cronológico, sino también por la variedad de matices de los pensadores que lo integran, destacamos a tres filósofos que, aunque difieren en su procedimiento, presentan, sin embargo, evidentes analogías en el planteamiento del problema y en la meta que persiguen. Nos referimos a Platón, a Plotino y a Aristóteles. De los tres podemos decir que, a pesar de sus diferencias metodológicas —más intuitivos el primero y el segundo, y más discursivo el tercero— se sitúan en una línea muy semejante en la captación del Absoluto. Por otra parte, distan mucho los tres, en tanto que filósofos, de admitir la concepción mitológica de la divinidad tal como venía siendo aceptada por la sociedad helena en general. Sus respectivos sistemas no sólo ponen en entredicho las representaciones religiosas tradicionales de la divinidad en Grecia, sino que se muestran en abierta oposición con ellas en nombre de una concepción más depurada de la Trascendencia.

Es cierto que reconocen los mitos como representaciones simbólicas y aproximativas de la divinidad, pero intentan llegar a su verdadero conocimiento mediante un proceso intelectivo que les abre las puertas de un mundo nuevo ontológicamente superior. Por eso se esfuerzan en aislar el núcleo de verdad encerrado en el mito con el fin de presentarlo a la inteligencia como objeto de

8. Cf. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* Paris 1970, 1152-1200.

conocimiento específico. En este sentido se expresa el estoico Poseidonio: «La primera fuente de la religión es una noción de lo divino innata en todos los hombres, helenos y bárbaros. Procede de la misma realidad y verdad. No nace arbitrariamente, sino que es sumamente viva y eterna... es un bien común, adquirido por cada uno de nuestra especie dotado de razón» [9].

Pero estudiemos a cada uno de estos tres pensadores.

a) *Platón*

A nadie se le oculta el esfuerzo que hace Platón para obtener un conocimiento intuitivo de Dios (sumo bien), pero no por ello prescinde por completo del discurso racional en su búsqueda. Porque, si es verdad que el alma humana, merced a una existencia anterior, conserva la nostalgia y el recuerdo de la única verdad inteligible en sí misma, no es menos cierto que en el estado presente el hombre se remonta hasta ella desde los seres de este mundo considerados como participaciones imitativas de un modelo infinito de perfección, lo divino, del que la realidad presente no es más que una «forma de aparición».

Por otra parte la actitud de Platón, en el tratamiento de lo material y sensible en orden al conocimiento de la verdad, demuestra el carácter esencialmente intuitivo de su método, aunque, a partir del hallazgo de la idea, se vea obligado a proceder de proposición en proposición utilizando un procedimiento sometido a un determinado mecanismo mental. No obstante, para que sus especulaciones ulteriores no se vean desprovistas de contenido real, el fundador de la Academia parte siempre de un contacto primigenio y original con el ser inteligible descubierto en el interior de la propia conciencia. Allí es donde el espíritu encuentra una verdad inmanente a su propio ser, con lo que la filosofía platónica, más que como una pregunta por la causa de las cosas, aparece como un movimiento de «asimilación de los dioses» [10].

E. Rolland califica este procedimiento de *intuición de Dios,* porque se trata simplemente de una verdadera visión, por más que este ver sea una acción progresiva o un tránsito de una visión imperfecta a otra cada vez más perfecta mediante un movimiento connatural del espíritu [11].

9. Citado por M. Meslin, *Pour une science des religions,* Paris 1973, 25.
10. *Teeteto,* 176b.
11. Cf. E. Rolland, *o. c.,* 247.

Esto es cierto, pero a pesar de ello hay que decir que el procedimiento no es solamente intuitivo, porque, desde el momento en que se verifica una ascensión real desde la verdad descubierta en los seres a la verdad en sí misma por una operación comparativa de la mente, es preciso admitir también un proceso dialéctico y discursivo. Se cargue el acento en uno u otro matiz, la verdad es que Platón da un paso importante en el encuentro con Dios, porque pone de manifiesto que existe más allá de este mundo una realidad perfecta y espiritual con la que el hombre puede entrar en contacto. Esta entidad, trascendente al tiempo y al espacio, justifica plenamente a sus ojos la tendencia natural del hombre confiriendo pleno sentido a su vida.

b) *Plotino*

A seis siglos de distancia de Platón, Plotino, continuador de su línea, marca con suficiente claridad el alcance religioso de la doctrina acerca del conocimiento de Dios. El Uno de las *Enéadas* corresponde con mayor exactitud a lo que entendemos por Dios que el *Bonum* de los *Diálogos,* si bien dista mucho todavía de ser el Dios-Amor de san Juan. Pero, a pesar de todas las diferencias, es preciso reconocer que es de Dios de quien se trata. De un Dios —Uno— más allá de todas nuestras concepciones y del mismo ser, trascendente, pero hacia el que se dirige la inteligencia con el fin de obtener su propia consistencia y plenitud. No obstante la desproporción entre el Uno y las cosas de este mundo, aquél se presenta inmanente a éstas. Elevado por encima de toda criatura, se hace presente al mismo tiempo en la intimidad de cada una, posibilitando así el acercamiento de la inteligencia en un conocimiento inmediato e intuitivo. Por eso dirá Plotino que la virtud por excelencia es el recogimiento, mediante el cual el alma realiza su dimensión divina y se vuelve a Dios por un movimiento de conversión que pasa por la inteligencia como intermediaria del contacto con el Uno, término último de toda actividad humana [12].

Esta doctrina resume perfectamente la teoría especulativa y mística del contacto inmediato con Dios que la antigüedad pagana se esforzó por descubrir y que san Agustín expuso con profundidad y claridad sorprendentes. Nos ocupamos brevemente de él.

12. Cf. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin,* Paris, 282.

Ni que decir tiene que hay que colocar a san Agustín en la línea intuitivista comenzada por los griegos. El obispo de Hipona reemprende la lectura de Plotino, a quien debe la orientación filosófica de su pensamiento, desde el evangelio y la dogmática cristiana. Desde esta perspectiva defiende que la adquisición de la verdad no es resultado del discurso racional propiamente dicho, sino fruto de una iluminación directa de la Verdad primera que nos ha creado. Conocer es ante todo estar en contacto con la Verdad, es ser iluminado y, en consecuencia, ver al inteligible en su propia luz [13]. No hay dificultad, por lo tanto, para afirmar que el conocimiento humano es fundamentalmente intuitivo y que el encuentro con Dios se verifica por una especie de contacto en el fondo del alma.

No podemos olvidar, sin embargo, que san Agustín no pretende en modo alguno suprimir o aminorar la función discursiva de la razón humana. Lo que hace es determinar su cometido específico subordinándola a la iluminación de Dios —Verdad primera—, cuya impronta imprime en la inteligencia al crearla, como nos recuerda santo Tomás [14]. Al hablar así, san Agustín no convierte la razón en mero receptor pasivo a manera de caja de resonancia carente de iniciativa, sino todo lo contrario. La razón está dotada de actividad propia capaz de verificar esta intuición y de intervenir activamente en la comprensión y asimilación de la iluminación divina. San Agustín le atribuye una función de búsqueda y de control que le permite remontarse de las obras a su autor. «Intende facta et quaere factorem: aspice quae vides et quaere quem non vides» [15].

Sin embargo, todo nos induce a pensar en el predominio de un contacto íntimo con Dios en el fondo de alma al que nos dirigimos con toda nuestra inteligencia y con todo nuestro corazón. Se trata del *intimior intimo meo* de las *Confesiones* (*Conf.* III, 6, 11). Ahora bien, el modo concreto de llevarse a cabo este contacto inmediato y esta iluminación es diversamente interpretado por los comentaristas [16]. Pero no es nuestro propósito entrar en los pormenores de esta discusión, ya que en todo caso el carácter intuitivo de la relación del espíritu humano con Dios, objeto de

13. Cf. *Soliloquios* I, 15.
14. «Y como el conocimiento natural es una semejanza de la verdad divina impresa en nuestra mente... por eso dice san Agustín que estas concepciones son conocidas en la verdad primera»: *Quodlb.*, VIII, q. 2, a. 4.
15. *Serm,* 126, II, 3. Pl., 38, 699.
16. Cf. C. Boyer, *L'idée de verité dans la philosophie de saint Augustin,* Paris 1921, 147 s; R. Jolivet, *Dieu, soleil des esprits,* Paris 1934.

nuestras consideraciones, queda suficientemente salvaguardado en el pensamiento agustiniano.

c) *Aristóteles*

El caso de Aristóteles difiere notablemente de los anteriores. Mientras que en éstos predomina la intuición sobre el discurso, el procedimiento aristotélico es esencialmente discursivo. En el progreso del espíritu, que de lo conocido se remonta a lo desconocido, es la razón la que entra en juego mediante el despliegue de sus virtualidades específicas y la aplicación de su capacidad conceptual, llegando así al conocimiento de una primera sustancia por relación a la cual todo lo demás se llama ser. Ni iluminación por contacto directo con la primera Verdad ni intuición filosófica de Dios, sino proceso dialéctico racional basado en los principios fundamentales de la doctrina del acto y de la potencia que tiene su aplicación y cumplimiento en la actividad cognoscitiva del ser humano, el cual elabora lo inteligible a través de lo sensible.

E. Rolland advierte [17] que el mecanismo de esta operación sigue funcionando incluso cuando la inteligencia se refiere a Dios como a su objeto supremo, pues, lejos de dirigirse directamente al inteligible en cuanto tal, el alma humana se ejercita en su función natural propia, que no es otra que la de captar la realidad de las cosas con la ayuda del entendimiento agente dotado de una capacidad abstractiva, como explicará más tarde santo Tomás detalladamente [18]. Este procedimiento mental patentiza la necesidad de Dios —primer motor inmóvil— como pieza imprescindible que garantiza la existencia y marcha del mundo, al situarse precisamente en un orden ontológico superior y presentarse como acto perfectísimo carente de toda potencialidad y como pura inteligencia (*Met.*, XII, 9, 1074b, 34).

Indudablemente semejante concepción de Dios hace muy difícil su identificación desde una perspectiva religiosa. Cabe preguntar, ¿qué es el Dios aristotélico? Ciertamente primer motor inmóvil y causa de todo cuanto se mueve en el mundo, incluso la vida. Pero de aquí a hacerlo coincidir con lo que las diversas religiones entienden por Dios media un abismo. Si no fuera por las connotaciones de la *Etica a Nicómaco,* donde se determina el ideal de perfección humana, no podríamos decir de Dios más que es la cifra o término último al que es necesario remontarse para explicar

17. Cf. E. Rolland, *o. c.*, 253.
18. I, q.79, a.5, ad, 3.

el hecho del mundo que nos rodea. Es verdad que el libro doce de la *Metafísica* le reconoce el carácter de ser vivo [19], pero por ninguna parte aparece la dimensión personal que lo haga capaz de un encuentro verdadero con el hombre.

En la *Etica,* sin embargo, Aristóteles designa como virtud suprema y última perfección del espíritu humano la contemplación de la verdad o de aquella entidad que sobrepuja toda realidad, Dios mismo, no entendido como entelequia pura o punto ideal de referencia, sino como algo y alguien que, gozando de auténtica objetividad, tiene que ver con el mundo y con el hombre. En este sentido puede hablarse de intuición en Aristóteles y esta es la razón por la que coexiste en su pensamiento, como afirma J. Martín Velasco, la noción de *Dios uno* elaborada filosóficamente con la religión popular de su tiempo claramente politeísta [20].

3. *Etapa medieval y método de confrontación*

Este período está marcado por una concepción concreta del saber. Sobre el pensador medieval pesan unas circunstancias históricas que determinan su actitud ante el conocimiento de la verdad. Se encuentra ante dos fuentes de conocimiento que es preciso reconciliar. Por una parte cuenta con la tradición cristiana que, partiendo de la revelación y alimentada por la teología, impregna la vida de un aire de seguridad y de certeza ante los problemas más acuciantes del hombre: su origen, su trayectoria vital, su destino último. La solución de estas cuestiones no se hace esperar porque caen dentro del marco de la fe.

El filósofo de esta época es además creyente que no tiene más que dejarse iluminar por una luz que le viene de arriba y le marca el camino en su búsqueda. Por otra parte, estos pensadores son también acreedores a una serie de verdades, objeto de la razón natural, que llegan hasta ellos de la mano de los antiguos filósofos griegos y de los pensadores árabes y judíos.

Es evidente que estas dos fuentes de conocimiento pueden entrar en conflicto, pero cualquier enfrentamiento que tenga lugar queda resuelto siempre a favor de la fe que ostenta supremacía sobre la razón. La luz de la fe es anterior y superior a la luz

19. «Decimos que Dios es un ser viviente, eterno, sumamente bueno, de modo que la vida y la duración continua y eterna pertenecen a Dios, porque esto es Dios»: *Metaf.* L. XI, 1072B, 28.
20. Cf. J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios,* Madrid 1976, 78.

de la razón que, con respecto a las verdades fundamentales antes indicadas, debe armonizarse con aquélla y someterse de buen grado a sus dictámenes, ya que se funda en la autoridad y palabra de Dios. Esto quiere decir que la filosofía ha de construirse en función de la teología, sin que ello signifique rechazo o renuncia a la racionalidad. El filósofo cristiano, añade H. Duméry [21], en su indagación de la verdad opta siempre por la subordinación de la verdad racional a otra verdad de orden superior, la verdad revelada.

Pero antes de abordar el análisis del pensamiento de los representantes principales de esta etapa, debemos advertir que su método no responde al de una filosofía de la religión en el sentido en que la tomamos nosotros. Se trata más bien de modos distintos de conocer a Dios que corresponden a dos planteamientos diferentes: uno desde la razón, conocimiento filosófico, y otro desde la revelación, conocimiento teológico. Es decir, se hace filosofía en conformidad con las exigencias de la fe con el fin de recuperar la dimensión racional de su acto. No es que se parta del dato de fe, sino que reflexionando sobre la realidad creada, se llega a la misma conclusión enseñada por la revelación, estableciéndose un acuerdo mutuo entre ambos saberes. En cierto modo puede hablarse, sin embargo, de filosofía de la religión, como indica H. Duméry, ya que la religión está presente en esta búsqueda como control, como orientación y como meta [22].

Hechas estas aclaraciones, pasamos a estudiar los autores más significativos de esta época. Para no alargarnos demasiado, tenemos que prescindir de pensadores importantes, fijando nuestra atención solamente en san Anselmo y santo Tomás por juzgarlos los más representativos a este respecto.

a) *San Anselmo*

Sabido es que el pensamiento anselmiano se articula en torno al célebre argumento ontológico, como lo llamó Kant, y que, como en Platón y en san Agustín, reasume todo cuanto de inmediato y de intuitivo se da en el conocimiento de Dios. A pesar de la limitación constitutiva del ser humano y de sus deficiencias conductuales, que contribuyen a oscurecer en su mente la imagen de Dios, la presencia divina invade el espíritu y se manifiesta de

21. Cf. H. Duméry, *Critique et...*, 86.
22. *Ibid.*, 95.

forma inmediata. De ahí el conocimiento inmediato del máximo inteligible.

Las críticas contra este modo de proceder, sobre todo las del monje Gaunilón y sus seguidores, no tienen debidamente en cuenta el contexto doctrinal y la situación concreta donde se inserta, a la vez que desconocen el contenido y alcance de lo inteligible como tal. Es preciso reconocer que no nos encontramos ante un puro efecto de la imaginación o de la especulación abstracta, sino ante una realidad objetiva verdadera atestiguada por la fe, cuyo contenido debe ser esclarecido por la razón: *fides quaerens intellectum*.

En esta perspectiva se comprenden fácilmente la contundencia y seguridad de la afirmación anselmiana en su esfuerzo por explicitar el carácter espontáneo del conocimiento de Dios por parte del hombre. En efecto, éste, portador de la huella del ser que lo creó a su imagen, descubre a su creador en el interior de su propia conciencia por una especie de contacto inmediato o por una presencia a partir de la cual puede la inteligencia ensayar un procedimiento racional ulterior. Como ha escrito M. Cruz Hernández, «la idea de Dios no es una abstracción desvitalizada, sino que tiene raíz religiosa». Por eso, «sólo la vieja oración con que san Anselmo pide a Dios que se le muestre un poco, vale mucho más que esas simplistas refutaciones de manual» [23]. Lo que pretende san Anselmo es entender lo dado en la fe y en estricta relación con ella. Desea comprender que Dios es tal como lo cree, pero de ninguna manera trata de demostrar que hay Dios, ya que viene moviéndose en él, porque la entrada en sí mismo es el principio de la contemplación de Dios.

El inmediatismo anselmiano, por llamarlo de alguna manera, va a ser continuado de manera especial a partir del siglo XIV por pensadores que, siendo más místicos que filósofos y oponiéndose a la tradición de Aristóteles y de santo Tomás, se adhieren gustosamente a las tesis plotinianas. Entre ellos podemos contar a Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Campanella. Pero será en el siglo XVII cuando, de la mano de Descartes, florecerán pujantes de nuevo las ideas de Platón.

Aunque formado en el pensamiento aristotélico-tomista, el padre de la filosofía moderna, René Descartes, se encuentra en

23. M. Cruz Hernández, *Introducción al estudio del «argumento ontológico»*: Revista de Filosofía CIC 40 (1952) 34, 36. He aquí la plegaria de san Anselmo: «Enséñame a buscarte y muéstrate al que te busca, porque ni puedo buscarte si tú no me enseñas ni encontrarte si no te muestras»: *Proslogion*, en *Obras completas* I, Madrid 1952, 866.

los antípodas de la escolástica. En efecto, en virtud de su innatismo de las ideas —teoría impregnada evidentemente de platonismo—, Descartes defiende con tenacidad un conocimento inmediato de Dios, no en sí mismo o en su propia esencia, sino en la idea innata de lo infinito y de lo perfecto. Al igual que el obispo de Canterbury, el filósofo francés encuentra a Dios en su propio interior al descubrir en la mente la idea de lo perfecto, la cual imprime en nosotros la presencia de la realidad objetiva correspondiente. Para Descartes, la existencia divina se contiene tan claramente en la idea de lo perfecto como en la noción de triángulo la equivalencia de sus ángulos a dos rectos. En esta manera de pensar se trata evidentemente de una invitación a percibir por vía intuitiva una evidencia íntima que no necesita de razonamiento discursivo [24].

b) *Santo Tomás*

La postura de santo Tomás es muy distinta de la de san Anselmo y sus seguidores. Dejando a un lado la línea intuitivista platónica y agustiniana, critica fuertemente el argumento ontológico y adopta una actitud netamente dialéctica al estilo de Aristóteles a quien, no obstante, libera de sus fluctuaciones y ambigüedades, sobre todo en lo que atañe al destino último del hombre y a la existencia de Dios. A diferencia del primer motor inmóvil aristotélico, el Dios de santo Tomás es el creador del universo que vela amorosamente por su obra sin limitarse a atraerla hacia sí como mera causa final. Dios es padre y providente que se preocupa de la obra de sus manos.

Sin descartar una iluminación de Dios, incluso en el plano natural, santo Tomás hace hincapié en el proceso racional necesario para llegar al absoluto. Este proceso es toda una reflexión racional sobre la realidad mundana mediante la cual la mente humana llega al conocimiento de una realidad totalmente otra. Este es el método adoptado en las cinco vías, compendio del pensamiento tomasiano a este respecto, en las que el movimiento de la mente hacia Dios no tiene nada de intuición o visión directa.

No obstante, el Aquinate sabe distinguir entre lo que en este itinerario se debe estrictamente a la luz de la razón y lo que es obra de la revelación divina. En este sentido santo Tomás hace una precisión importante que se refiere a la acción iluminativa

24. Cf. E. Rolland, *o. c.*. 261-264, 477-480, 483-487.

del Espíritu en todo momento. En virtud de la creación, y mucho más de la redención, el hombre se halla en un estado de elevación que, a la hora de adherirse a Dios, cuenta mucho más que el proceso conceptual. Mejor aún, el hombre redimido por Cristo ejerce el proceso mental desde el hecho de su elevación a un estado sobrenatural. Dicho de otro modo, en el estado presente la razón humana no queda nunca abandonada a sus meras fuerzas naturales, refleja la impronta de su creador y es objeto de una elevación a otro orden. Santo Tomás considera al hombre en el estado en que ha sido constituido por Dios según el designio que nos ha sido mostrado en la economía de la salvación. Por eso habla del *lumen naturale* como luz capaz de aportar un inteligible positivo o como «presencia virtual de la idea del ser» en el entendimiento humano [25]. Desde estas premisas ha podido hacer la siguiente afirmación en orden al conocimiento de Dios: «La divina sustancia no está fuera de la facultad del entendimiento creado como algo completamente extraño a él... porque la misma divina sustancia es el primer inteligible y el principio de todo conocimiento» [26]. Estamos completamente poseídos por la verdad, aunque nosotros no la poseamos plenamente, como enseñara antes san Agustín.

Aunque esta manera de expresarse presenta cierta analogía con la doctrina agustiniana de la iluminación, tenemos que señalar, sin embargo, con A. Dondeyne la gran distancia que las separa desde el punto de vista metodológico. Para santo Tomás, la idea trascendental del ser no representa una idea innata, clara y distinta de Dios hasta el punto que su existencia pueda deducirse de ella por simple análisis. Por esta razón se opuso siempre al argumento ontológico. La noción que tenemos del ser, y en él de Dios, no nos permite aprehender directamente a la divinidad en sí misma, sino que nos capacita solamente para comprender el mundo de modo que el conocimiento de éste nos conduzca necesariamente a la afirmación de un absoluto creador [27]. Lo que hace el Aquinate es reconocer la capacidad racional del hombre para conocer a Dios mediante un proceso discursivo. Cualquier ambigüedad que pudiera surgir a este respecto desaparece ante estas afirmaciones: «No podemos conocer el ser de Dios ni su esencia,

25. Cf. G. Verbekke, *Le dévelopement de la connaissance d'aprés saint Thomas:* Revue de Philosophie de Louvain 47 (1949) 456. También puede verse I, q.84, a.5.
26. *C. Gent.*, II, c.54.
27. Cf. A. Dondeyne, *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo,* Madrid 1963, 304.

sino que estamos ciertos de la verdad de la proposición "Dios existe", y esto lo sabemos a partir de sus efectos» [28].

La fe y la razón son para santo Tomás dos iluminaciones que provienen de un mismo principio, Dios, por eso, lejos de oponerse una a la otra, se esclarecen mutuamente de modo que la filosofía se ordena a la teología en cuanto que ésta abre perspectivas nuevas en las relaciones del hombre con Dios. «En la luz de la primera Verdad —dice santo Tomás— entendemos y juzgamos todo en cuanto que la luz de nuestro entendimiento tanto natural como gratuita no es otra cosa que cierta impresión de la Verdad primera» [29].

A pesar de todo no podemos afirmar que el Aquinate haya hecho una crítica filosófica del hecho religioso en sí mismo. Más bien ha puesto de relieve las dos fuentes de que dispone el hombre, armonizándolas, para lograr el acercamiento a Dios y ponerse en contacto con él. Nos ha hablado de dos modos de conocimiento de Dios. Esto es lo que se viene llamando método de confrontación.

En una palabra, mantener la unidad de la verdad y la razón, a pesar de la intervención de la revelación sobrenatural, es afirmar que la fe es una luz para la razón, y que ésta conserva el ejercicio autónomo de sus funciones aun en presencia de la fe. Más aún, en esta concepción, la fe misma pide a la razón una justificación racional del dato revelado, teniendo en cuenta todo un cuerpo de verdades de distinto signo. Resumiendo, la doctrina tomista de la relación entre la fe y la razón establece la posibilidad de la reflexión teológica.

En esta misma línea H. Duméry sitúa a M. Blondel como continuador del método de confrontación en la actualidad. Si bien es verdad que Blondel lleva a cabo un verdadero examen crítico de la religión cristiana, en cuanto que pone al descubierto las implicaciones y exigencias del cristianismo a nivel racional, no es menos cierto también que su tónica general es la de armonizar la razón y la fe, estudiando alternativamente los datos de una y otra con vistas a su coordinación y mutuo enriquecimiento. En una palabra, M. Blondel establece en determinados momentos una crítica filosófica en el terreno mismo del dato religioso (filosofía de la religión), mientras que en la mayor parte de su obra se limita, con clara intención apologética, a determinar lo sobrenatural en conformidad con los resultados del ejercicio de la razón [30].

28. I. q.3, a.4, ad.2.
29. I, q.88, a.3, ad.1.
30. Cf. H. Duméry, *Critique...*, 100-103; 106-112.

4. *Etapa naturalista y método de explicación*

A diferencia del pensador medieval, filósofo a la vez que creyente, el filósofo naturalista rechaza toda realidad que no caiga dentro del ámbito natural. Entre razón y fe no sólo se excluye la coordinación y subordinación, sino que la fe es superada y anulada por la razón. Solamente existe un plano, el natural, por consiguiente, la religión es una ilusión que carece de objeto y contenido específicos. Este sistema, animado de un triple prejuicio: inmanentista, causalista y monista, recibe el nombre de *naturalismo* y admite un único principio inmanente explicativo de la realidad global [31].

Aplicado al análisis crítico del hecho religioso, ¿en qué consiste este procedimiento? Para responder a esta cuestión es preciso recurrir a dos principios o postulados en los que se apoyan sus defensores. El primero es excluyente y no admite otra fuente de verdad más que la razón, cuya actividad se extiende a la totalidad de las actividades del hombre, incluida la religión. El segundo principio es de orden metodológico y consiste en reducir el hecho estudiado a sus elementos más generales y simples, a sus componentes elementales, con el fin de comprenderlo mejor. En esto consiste precisamente el método científico que, para evitar cualquier prejuicio subjetivo deformante de la realidad, presenta el objeto a través de sus partes constitutivas.

Es un saber frío y calculador en tercera persona, que muy bien puede llamarse explicación por análisis reductivo, donde el todo queda reducido a sus partes, lo superior a lo inferior, lo cualitativo a lo cuantitativo, convirtiéndose el sujeto (hombre) en una especie de caja de resonancia de la realidad observada (objeto) sin actividad propia que influya en su significación. La subjetividad desempeña un papel meramente pasivo en el conocimiento de la realidad, es como un calco «impresionado» por ésta. El valor de este método estriba en su carácter doblemente empírico. Parte de la experiencia y remite a la experiencia para verificar la objetividad de sus hallazgos [32].

La debilidad de este procedimiento metodológico se hace patente cuando se le aplica al estudio del hecho religioso esencialmente intimista y donde la subjetividad desempeña una función primordial. Ateniéndonos a este método, quedaría fuera de su al-

31. Cf. *Ibid.*, 46, nota 2.
32. Cf. A. Dondeyne, *o. c.*, 32-34, 36, 52-55.

cance la interioridad del sujeto, elemento necesario en la configuración del hecho religioso. Por eso sus defensores se limitan a estudiar la religión desde una perspectiva puramente externa y fenoménica reduciéndola al conjunto de leyes que regulan su aparición y desarrollo, sin tener para nada en cuenta el carácter de bipolaridad y referencia que le es esencial: Dios por una parte y la intimidad humana por otra.

Para entender mejor esta afirmación, analizaremos cada uno de los tres prejuicios que constituyen la base de este procedimiento.

Inmanentismo. A pesar de la diversidad de formas que reviste (histórico, sociológico, psicológico, materialista, idealista, etc.), el inmanentismo está regido por un principio fundamental que niega al hecho religioso todo carácter de trascendencia, quedando reducido a un hecho más de la naturaleza sin que el absoluto, como punto de referencia, aparezca por ninguna parte. En este sentido la religión aparece como ilusión objetiva y sus diversas formas históricas no pasan de ser creaciones del hombre o ensayos de respuesta que éste se ha dado a sí mismo en un plano enteramente natural.

Partiendo de estos presupuestos, la crítica filosófica no puede abordar de la religión más que su cuerpo expresivo o suma de estructuras externas. Deja fuera de su alcance el elemento trascendente que la fenomenología considera esencial al hecho religioso. Esto nos obliga a retirarle a los defensores de este método el nombre de filósofos de la religión, ya que dejan al margen de la misma elementos esenciales como la intimidad de la conciencia del sujeto y la presencia del absoluto.

Causalismo. Según este principio, todo fenómeno tiene una explicación genética que se remonta a sus primeras causas de orden experimental. De esta manera se convierte en causa primera lo que no es más que mera condición o cabeza de serie, primer eslabón, dando lugar así a una extrapolación injustificada del orden fenoménico al orden ontológico. Es lo que ha hecho el sociologismo al erigir en razón explicativa última del hecho religioso al factor sociológico.

Por lo que respecta a la actitud religiosa, este procedimiento no tiene por causas verdaderas de la misma al espíritu humano y a Dios, realidades metaempíricas, sino al primer elemento de la serie de fenómenos que integran sus manifestaciones. Tanto la intencionalidad del sujeto como el ideal a que aspira caen fuera de su consideración.

H. Duméry ha denunciado la inconveniencia de este método basado en el causalismo, porque no responde a las exigencias de la actitud religiosa. En efecto, aunque la religión presenta un aspecto externo y sociológico, no se agota, sin embargo, en este signo, sino que hay que reconocerle como fundamento un impulso y aspiración profunda del sujeto que escapan a todo control estadístico. Al sociólogo corresponde determinar las causas o factores de índole social que establecen el hecho en el orden histórico, pero no la razón última por la que se justifica en el plano ontológico y espiritual [33].

Monismo. Este principio es consecuencia de los dos anteriores. Consiste en considerar todas las actividades humanas como meras funciones racionales o representaciones de tipo ideal. En este sentido la religión se reduce a su contenido doctrinal y dogmático, siendo interpretado de acuerdo con el ideal de la razón especulativa. Todos los demás planos que integran el hecho religioso no son de su competencia, por lo que el juicio emitido sobre la religión siguiendo este método resulta necesariamente parcial y arbitrario. A este respecto H. Duméry hace la siguiente observación indicando cuál debe ser el cometido propio del filósofo de la religión: «El filósofo no puede hacer otra cosa que someter la religión al juicio reflexivo. Pero, al hacer esto, no debe dejar de considerarla, debe encontrarla allí donde está, en el interior de la conciencia religiosa» [34].

A la hora de valorar globalmente el método de explicación aplicado al hecho religioso, no podemos menos de enunciar su insuficiencia porque, al disolverlo en el conjunto de sus elementos observables, olvida que la actitud religiosa es un todo complejo y dinámico, dotado de interioridad, en el que se encuentran implicados estratos tan diversos e inseparables como sentimiento, intuición, representación, pensamiento actualizado y tendencia a un término trascendente [35].

5. *Etapa moderna y método de anticipación formal*

La ruptura de la unidad cristiana en el siglo XVI trajo consigo la emancipación del individuo respecto de un sistema religioso único. Con el libre examen se quiebra la autoridad de la iglesia en

33. Cf. H. Duméry, *Critique...*, 73.
34. *Ibid.*, 78.
35. Cf. *Ibid.*, 78-80.

materia de religión y el individuo se erige en juez único de sus relaciones con el objeto de su fe. El ejercicio libre de su función racional comporta una apreciación subjetiva de lo sagrado, lo pone, quiéralo o no, ante las exigencias y necesidades de su persona y lo obliga a considerar con redoblada atención los modos concretos de representación de lo divino. El factor psicológico, por su parte, hace más hincapié en la racionalidad de la vivencia histórica de lo sagrado que en la inmutabilidad de los dogmas.

Ni que decir tiene que quienes piensan de esta manera son creyentes convencidos de que el mejor apoyo que pueden prestar a la fe es el de una crítica filosófica intransigente para con su carácter racional. Por eso intentan establecer *a priori* las condiciones que debe cumplir toda religión, si quiere gozar de validez a los ojos del crítico. Para ello es necesario construir, con anterioridad a toda experiencia, una religión ajustada a los postulados de la razón.

Pues bien, definir estas condiciones es la tarea que se imponen los defensores del método de anticipación formal, cuyo principal representante y promotor es M. Kant. De él nos ocuparemos seguidamente, así como de sus continuadores, Fichte y Hegel, en quienes gravita poderosamente la influencia kantiana. También nos referiremos a F. Schleiermacher, no porque haya adoptado el procedimiento del filósofo de Könisberg, sino por su significativa reacción contra la postura doctrinal y metodológica de aquél.

a) *Kant*

Antes de acometer la exposición del pensamiento kantiano sobre la religión, creemos necesario determinar qué se entiende propiamente por método de anticipación formal.

Para Kant, la justificación de la experiencia se encuentra más en la razón que en lo sensible, por eso entiende el método de anticipación formal como el procedimiento que determina la estructura inteligible del dato sensible conforme a razón e independiente de toda referencia empírica. No se trata, por lo tanto, de una anticipación de orden cronológico, sino de una anticipación formal entendida como «preconcepto» legitimado *a priori* por la crítica de la razón pura. Aplicado este método al estudio de la religión, su cometido se cifra en la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible una religión dentro de los límites de la mera razón? [36].

36. Cf. M. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid 1969, 26-28.

El propósito de Kant en las dos obras que abordan directamente el tema, *La religión dentro de los límites de la mera razón* y *Crítica de la razón práctica*, es mostrar en toda su pureza una fe racional opuesta a la establecida positivamente por las iglesias. Para conseguir su intento emplea dos procedimientos muy semejantes. Con el primero, seguido en la *Crítica de la razón práctica*, pretende deducir de los solos principios *a priori* de la mente una «pura religión de la razón» sin tener en cuenta el dato histórico revelado. El segundo, empleado en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, consiste en tomar como punto de partida una revelación positiva, concretamente la cristiana, y pasarla por el tamiz del sistema racional con el fin de comprobar su coherencia intrínseca. De esta manera se advierte que entre razón y Escritura no sólo no puede haber incompatibilidad, sino que existe de hecho plena armonía y conformidad mutua. En caso contrario nos encontraríamos con estas dos cosas: primera, que en la misma persona se da una doble religión, lo cual es absurdo; segunda, que la «religión de la razón» es la verdadera religión, mientras que la revelada es mero culto al servicio de la primera [37].

Si examinamos ahora el alcance significativo de ambos procedimientos, advertimos que los dos son diversos momentos del mismo método, pero con la ventaja de que el segundo constituye por sí mismo un esbozo de filosofía de la religión positiva. De hecho Kant reflexiona sobre las afirmaciones principales de la religión cristiana con el fin de armonizarlas con las exigencias *a priori* de la conciencia moral, puesto que tiende a reducir la religión a un moralismo dentro de los límites de la razón. Su intento es presentar esas conclusiones en un marco pragmatista que justifique la vida ética. Más que deducir la religión de un *a priori* racional, lo que hace es someter la religión revelada al juicio práctico de la razón para plegarla a sus imperativos como condición para su validez. «Es preciso —escribe Kant— que la universal razón humana, soberana señora de la religión natural, sea reconocida y honrada en el sistema de la fe cristiana como el soberano y supremo principio» [38].

H. Duméry hace una extensa crítica del método kantiano, reconociendo, por un lado, su aspecto positivo, en cuanto que la razón posee capacidad para juzgar toda actividad humana, pero advirtiendo, por otro, que la crítica solamente puede ser válida si

37. Cf. *Ibid.*, 26-27.
38. Citado por J. Martín Valasco, *Hacia una filosofía de la religión...*, 116.

tiene en cuenta el dato tal como se presenta. Ahora bien, en el caso de la actitud religiosa, que no es una construcción puramente mental, sino la vivencia de un sujeto histórico, no es posible una crítica *a priori* que establezca sus condiciones formales. Lo que propiamente se intenta es conseguir una comprensión reflexiva de las estructuras del hecho religioso tal como aparece en el sujeto y no en su configuración ideal y abstracta. Por eso todo esfuerzo por reconstruir *a priori* la religión a nivel de la conciencia trascendental tiene como resultado la desvitalización y mutilación de la misma y corre el riesgo de forjar una religión ideal, pero no real y objetiva, como era su propósito. Hay que tener en cuenta que no es el filósofo el que elabora la religión, sino el hombre concreto que la vive. Por eso no es suficiente enumerar las exigencias racionales. Se requiere además diferenciar convenientemente los distintos niveles de conciencia, es decir, dar cuenta de las expresiones y de la raíz profunda de donde brotan. Kant no ha hecho nada de esto. En una palabra, por no tener en cuenta el hecho religioso como vivencia del sujeto, lo que hace es construir una metafísica que elimina la verdadera religión [39].

b) *Fichte*

La influencia kantiana es innegable en lo que pudiéramos llamar «cristianismo filosófico» que los sucesores de Kant, sobre todo Fichte, proponen y desarrollan a su manera. Es cierto que Fichte rechaza las conclusiones negativas de la *Crítica de la razón pura,* oponiendo al idealismo trascendental un idealismo absoluto en el que pretende deducir del pensamiento la totalidad del ser. Pero es claro que desde la abstracción puramente formal no se puede conseguir algo real objetivable en conceptos.

Consciente de esta imposibilidad, Fichte, en un gesto que en parte reproduce la actitud kantiana, recurre al dominio de la moral con el fin de justificar la existencia del absoluto como fundamento y garantía del orden ético. La aceptación de Dios ya no se impondrá como resultado de la prueba cosmológica especulativa, sino que, al igual que en Kant, aparece en el ámbito del «yo ideal» como realidad inefable o «absoluto indeterminado» que posibilita y condiciona el mundo de la libertad.

Dios es el fundamento del orden moral inherente al mundo y el misterio de lo necesario que se oculta tras la llamada del cumplimiento del deber. La teoría representacionista es así desplazada por la teoría de la acción y del deber como camino único para llegar a Dios, yo y libertad absoluta. Con ello Fichte ha pretendido dos cosas: primera, prescindir de la categoría de «persona» para nombrar a Dios; segunda, sustituir el procedimiento discursivo por el de contacto inmediato para llegar al absoluto. Desde estos principios va a ejercer una crítica de toda religión eclesial, anteponiendo la autonomía y espontaneidad de la subjetividad a cualquier vínculo dogmático y doctrinal. Todo es producto del «yo», dirá Fichte, y la libertad se autofundamenta a sí misma con independencia de cualquier autoridad de tipo dogmático. Pero este «yo» no es un «yo individual», sino el «yo ideal» identificable con la actividad divina absoluta y creadora del «yo individual», cuyas formas particulares quedan absorbidas en la unidad suprema de esa subjetividad ideal.

Salta a la vista que en este esquema no cabe el *Dios-objetivo,* sustancia o realidad personal, porque, tomadas estas categorías del yo finito individual, están transidas de finitud y, por lo mismo, no pueden ser aplicadas al absoluto, infinito e inobjetivable. Por el contrario, Dios debe ser concebido como fundamento del orden moral y de la libertad, como absoluto, que no es persona ni conciencia y, por consiguiente, con el que no puede establecerse relación personal alguna.

La consecuencia deducida de esta doctrina en orden a determinar la religión a nivel racional es clara: la actitud religiosa no consiste en otra cosa más que en el cumplimiento del deber. Es, por lo tanto, pura ética. Ser fiel al absoluto es, por consiguiente, dejarse absorber en el «orden moral inherente al mundo». Por eso Fichte ha querido zanjar la cuestión con estas palabras que no dejan lugar a duda: «Ese orden moral vivo y efectivo de las cosas es Dios mismo; ni tenemos necesidad de Dios ni podemos concebirlo» [40]. Para Fichte, pues, la religión queda diluida en un moralismo expresado en la conciencia genérica del deber y de la obligación ética.

A lo sumo desde esa conciencia podría intentarse una crítica del hecho religioso. Pero el punto de partida es a todas luces insuficiente para establecer una filosofía de la religión con visos de autenticidad, ya que siempre quedará en penumbra la realidad

39. Cf. H. Duméry, *Critique...,* 133-134.

40. J. G. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung,* en *Werke* II, ed. Medicus, Leipzig 1911, 130. Cf. E. Rolland *o. c.*. 489-490; J. M. Gómez-Heras, *Religión y cristianismo como mística, estética e ideología:* Salmanticensis 20 (1973) 477-494.

y trascendencia del término *ad quem,* elemento imprescindible para establecer la actitud religiosa como encuentro personal con un tú suprahumano, como enseña la fenomenología.

c) *Hegel*

La interpretación idealista de la religión alcanza su cota más alta en Hegel que, desde las categorías de «libertad» y de «espíritu», emprende un análisis racional de la religión cristiana. Su respuesta se inscribe en el ámbito en el que se movieron antes Kant y Fichte, aunque desde el principio sabe distinguir mejor que ellos entre religión objetiva, basada en los dogmas y expresada en categorías mentales, y religión subjetiva o religiosidad nacida del dinamismo emotivo de la conciencia y enraizada en las exigencias éticas del sujeto. Hegel opta por esta última que, en oposición a los sistemas religiosos estereotipados en fórmulas y mantenidos por autoridad, se arraiga en la razón moral que encauza la espontaneidad creadora de los pueblos.

Esta religiosidad consiste en la elevación del hombre «de la vida finita a la vida infinita». Por eso todo fenómeno religioso, que tiene como base y fundamento la libertad, es decir, la moral, debe ser elaborado desde la «religión del pueblo», paradigma de toda religiosidad. Sólo la moralidad es dimensión esencial de la religiosidad porque, al estar radicada en la subjetividad, tiene lugar en ella la identidad de lo divino con lo humano, de lo infinito con lo finito.

Hegel explica este proceso de esta manera. Al ponerse el espíritu humano en relación con el espíritu absoluto por vía racional, surge la religión como autoconciencia lograda, como conciencia del mismo Dios encarnada en el hombre o como exaltación de la conciencia finita a la vida del infinito. «Cuando el hombre pone fuera de sí la vida infinita en cuanto espíritu del todo, por ser él mismo un ser limitado, se pone al mismo tiempo fuera de sí mismo fuera de lo limitado, y se eleva a lo viviente y se une con ello íntimamente, entonces adora a Dios» [41]. De este modo la religión es considerada como el segundo grado del «espíritu absoluto», como la forma en que Dios se manifiesta al hombre situado en un determinado peldaño histórico de cultura. En la construcción triádica del absoluto, el fenómeno religioso aparece como el segundo

41. *Theologische Jugendschriften,* Nohl 1907, 347; *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios,* Madrid 1970, 165-167. También J. M. Gómez-Heras, *Religión y cristianismo..., o. c.,* 484-494.

estrato de la estructura que avanza desde el arte, pasando por la religión, hasta la ciencia absoluta [42].

Pero Hegel no pretende, al hablar de esta manera, abolir la religión, sino renovarla en una sociedad moderna, con el fin de hacerla auténtica «religión del pueblo». Esta concepción lo conduce a establecer una filosofía de la religión auténtica, pues le permite realizar una crítica racional de la positividad religiosa. Así lo ha entendido H. Duméry cuando afirma que hasta Hegel ningún otro filósofo intentó captar a nivel racional el sentido de la positividad religiosa [43].

En efecto, Hegel advierte la necesidad de la expresividad humana e histórica de la religión, con lo cual puede someterse a una reflexión crítica como cualquiera otra actividad del hombre. No obstante, merced a la influencia de ciertos prejuicios naturalistas, el alcance objetivo de la crítica hegeliana se ve seriamente comprometido al no destacar convenientemente la trascendencia del absoluto. En este sentido, más que expresar la relación del hombre con el absoluto trascendente, lo que hace es mostrar la intramundaneidad de éste, convirtiéndolo así en sujeto de la historia y cerrando el paso a toda posible relación de dependencia. No es que Dios se identifique con el mundo, sino que la divinidad se presenta como lo abarcador y lo envolvente de todo. Esta concepción imposibilita toda relación con el hombre en términos personales y hace inviable la religión como encuentro del tú humano con el tú divino basado en la alteridad objetiva y real.

Teniendo en cuenta esta doctrina, muchos de sus comentaristas y críticos piensan que el procedimiento hegeliano, más que una búsqueda crítica de la coherencia racional de los dogmas desde la vivencia del sujeto, es la captación del significado conceptual de estos mismos dogmas. De esta manera la reflexión sobre la fe suplanta a la vivencia de esta misma fe, y la filosofía, erigiéndose en juez supremo, sustituye a la religión. Si es verdad que Hegel, criticando la positividad religiosa, inicia una filosofía de la religión, como advertíamos antes, no es menos cierto también que concede tal preponderancia a la función crítica de la razón que termina por disolver la originalidad de la actitud religiosa privándola de su contenido específico. Para Hegel, el sentimiento religioso sólo se apaciguará cuando el mundo en toda su hondura haya adquirido un carácter divino. Como escribe M. Buber, «Hegel, que parecía preservar la religión renovando sus formas,

42. Cf. *Fenomenología del Espíritu,* México 1966, 401-408, 433-443.
43. Cf. H. Duméry, *Phénoménologie et religion,* Paris 1958, 92, 95.

corrigiendo la religión "revelada" y transformándola en "manifiesta", la ha desprovisto de realidad para la época que ahora se cierra» [44].

A nosotros se nos antoja que Hegel reasume en cierto modo el intento kantiano de reducir la religión a los límites de la razón natural, ya que de hecho compromete su carácter sobrenatural y su originalidad específica. De tal manera aproxima la realidad divina al hombre que la hace objeto de un contacto que bien pudiera llamarse intuitivo, ya que la mente humana se eleva al nivel de lo divino y se sitúa en el mismo plano que el absoluto. A la vez que humaniza a Dios, diviniza al hombre. En la superación de sí misma, la conciencia racional descubre cada vez con mayor claridad el principio divino que la anima desde el interior de sí misma. Tan es así que el absoluto y el pensamiento humano aparecen enlazados entre sí de suerte que aquél se hace consciente de sí mismo en la conciencia que el hombre tiene de él. «Dios es Dios únicamente en cuanto que se conoce a sí mismo; su autoconocimiento es además su autoconocimiento en el hombre y el *saber* del hombre *sobre* Dios, el cual pasa a ser autoconocimiento del hombre en Dios» [45].

Hans Küng ofrece un apretado resumen del contenido de la filosofía de la religión de Hegel [46]. Primeramente presenta el concepto general de religión y sus momentos ideales: Dios, creación y revelación, ascensión a Dios mediante las pruebas de su existencia y a través del culto (fe). En segundo lugar aborda el tema de la religión determinada y finita, estudiando su desarrollo ascendente que, desde las religiones naturales y pasando por las religiones de la individualidad espiritual, culmina en el cristianismo como forma suprema de religión. Por último estudia desde la religión cristiana la idea absoluta y eterna como siendo en sí y para sí según un triple momento: Dios en su eternidad sobre la base del pensamiento (reino del Padre), Dios en su separación y creación del mundo (reino del Hijo), Dios en la superación de la separación por el proceso de reconciliación (reino del Espíritu: muerte y vida del hombre-Dios, Espíritu e iglesia).

44. Cf. M. Buber, *Eclipse de Dios,* Buenos Aires 1970, 22.
45. *Enzyclopedie*... III, 564, p. 374, citado por M. Álvarez, *Sobre el alcance especulativo y racional de la religión en Hegel:* Cuadernos Salmantinos de Filosofía V (1978) 142.
46. Cf. H. Küng, *¿Existe Dios?,* Madrid ²1979, 225-226; *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel,* Barcelona 1974, 470-471, 507-510.

H. Küng llega a la conclusión de que el pensamiento hegeliano es un pensamiento histórico de tipo religioso o una especie de teodicea histórica que pretende ser al mismo tiempo una universal *historioteodicea* o justificación racional de la historia divina [47]. En esta visión filosoficoteológica, Hegel interpreta las ideas clave del cristianismo de la siguiente manera: Dios es el espíritu que todo lo penetra, difundido especialmente en lo más profundo de la subjetividad humana; la trinidad, lejos de aparecer como el resultado de una aritmética de conceptos, se presenta como historia de salvación; la creación y la providencia no obedecen a un gesto arbitrario, sino que tienen su raíz en la misma esencia divina bajo el prisma evolutivo de la historia; Cristo es un acontecimiento universal del espíritu en su significado peculiar para toda la humanidad; lo negativo (pecado, dolor, muerte) representa las etapas superadas dolorosamente por el mismo Dios a través de la historia [48].

Estas conclusiones ponen de manifiesto una vez más el carácter intramundano e intrahistórico del absoluto hegeliano, de modo que las fórmulas de la dogmática cristiana no sólo revelan a sus ojos un fondo estructural humano, sino que se disuelven completamente en él [49]. El inmanentismo y racionalismo fenomenológico suprimen, por lo tanto, el aspecto propiamente divino y sobrenatural de la fe cristiana y de la gracia.

Existen, sin embargo, otras interpretaciones más positivas del pensamiento hegeliano, sobre todo por lo que respecta al alcance especulativo y racional de la religión, que intentan salvar su objetividad y trascendencia. Me refiero concretamente a C. Bruaire, A. Chapelle, A. Léonard, R. Flórez y M. Alvarez. Para este último concretamente, Hegel logra una fundamentación racional de la religión sin caer en meros formalismos y sin reducirla a contenidos morales o sociológicos, porque, aunque fue consciente de no poder ofrecer una solución filosóficamente coherente de la misma en general, sabe reconocerle un lugar preeminente en el espacio de la racionalidad sin reducirla a la lógica. Por otra parte pone de manifiesto que la verdad de Dios mismo en cuanto objeto de la religión se concreta, según Hegel, en su relación al hombre, pero sin que éste llegue a identificarse con Dios ni que Dios se disuelva en el hombre. Deben ser considerados más bien como los dos polos de una relación, de modo que la religión tenga su origen en Dios

47. Cf. Id., *¿Existe Dios?,* e. c., 227.
48. Cf. *Ibid.,* 229.
49. Cf. J. Gómez Caffarena, *Metafísica trascendental,* Madrid 1970, 221.

mismo y sea expresión del proceso por el que Dios se encuentra eternamente en retorno hacia sí mismo dándose su plenitud al mismo tiempo que la manifiesta.

Según esta interpretación, la religión sería un proceso que va de Dios a Dios y en el que el hombre cumple su exigencia fundamental de conocerse a sí mismo [50].

d) *F. Schleiermacher*

Si nos ocupamos ahora de F. Schleiermacher, no es porque lo consideremos adicto al método de anticipación formal propugnado por Kant ni porque haga una crítica de la religión positiva al estilo de Fichte y de Hegel. Lo hacemos precisamente porque Schleiermacher representa la reacción inmediata al procedimiento racionalista y ético en el estudio del fenómeno religioso.

En 1799 F. Schleiermacher, en sus *Discursos sobre la religión* [51], llevado por motivaciones de orden apologético, intenta contrarrestar el influjo de la teología racionalista en que había desembocado el criticismo kantiano. A las dimensiones racional y ética del hombre, exaltadas por los filósofos de la Ilustración y por Kant respectivamente, Schleiermacher opone una nueva dimensión humana, relegada hasta entonces a un lugar secundario, pero que desde ahora va a adquirir capital importancia. Lo religioso no es patrimonio de la razón ni de la conducta ética, pertenece más bien al área del sentimiento.

Con F. Schleiermacher asistimos a un resurgir del contacto inmediato del hombre con el absoluto donde la intimidad sentimental prevalece sobre las demás facultades de tipo racional y ético, ya que la religión no constituye ningún saber especulativo (metafísica) ni establece norma alguna de conducta (ética). Se instala más bien en el ámbito de la contemplación y del sentimiento: «No es ni pensamiento ni acción, sino contemplación intuitiva y sentimiento» [52].

50. Cf. M. Alvarez Gómez, *o. c.*, 191-192; 142-143. C. Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris 1964; A. Chapelle, *Hegel et la religion*, 3 vols., Paris 1963-1967; A. Léonard, *La foi chez Hegel*, Paris 1970; R. Flórez, *El Dios dialéctico:* Estudio Agustiniano (1970) 1-50; Id., *El Dios de Hegel:* Archivo Agustiniano Teológico (1967) 471-514.

51. F. Schleiermacher, *Discours sur la religion*, Paris 1954. J. M. Gómez-Heras, *Friedrich D. E. Schleiermacher o la interpretación romántica de la religión y del cristianismo:* Burgense 10 (1969) 445-467; G.M.M. Cottier, *Horizons de l'athéisme*, Paris 1969, 64-66; J. de Sahagún Lucas, *Actitud religiosa y afirmación filosófica:* Burgense 15/5 (1974) 156-160.

52. F. Schleiermacher, *Discours...*, 151.

Esta concepción de la religión coloca a Schleiermacher en una perspectiva de totalidad que trasciende la especulación del filósofo y la práctica del moralista. Se trata de una vivencia intransferible adquirida por el hombre desde sí mismo ante el espectáculo que le ofrece la globalidad del ser, el cual lo obliga a vaciarse de su egoísmo personal y a comunicarse desinteresadamente con la realidad entera —universo y humanidad— como único camino apto para adentrarse en Dios. «Tomar cada cosa particular como parte del todo —escribe Schleiermacher—, cada cosa limitada como una representación del absoluto e infinito, esto es religión» [53].

Conviene recordar, no obstante, que el proyecto de Schleiermacher no minimiza a Dios reduciendo su dimensión trascendente y personal. Tampoco pretende sublimar al hombre hasta tal punto que caiga en un panteísmo antropocéntrico. La religión, en cuanto religión, no especula sobre estas cuestiones. Estos temas son propios de la teología, mientras que ella se sitúa por encima del saber acerca de la existencia y de la naturaleza de Dios. Es más bien una actitud humana en la que se da la experiencia, posible y necesaria, de una trascendencia que es inmanencia al mismo tiempo. Es la relación con el infinito y con lo sagrado captado en la entraña misma de lo particular y de lo profano [54]. Ahora bien, esta captación intuitiva no dice nada de la naturaleza y trascendencia de su contenido. De por sí se limita a hacer madurar en el sujeto la presencia del infinito dejando para una reflexión filosófica ulterior la explicación y determinación racional de esta presencia. Lo recuerda él mismo: «Lo importante para cada uno es solamente encontrar el punto desde donde puede descubrir su relación con este infinito» [55].

En este sentido queda perfectamente delimitado el alcance de su método. Más que hacer una filosofía del hecho religioso, se limita a establecer las bases antropológicas de la misma desde la estructura íntima de la propia religión. Su pensamiento, por lo tanto, no se inscribe en el ámbito metodológico de la filosofía de la religión. Se aproxima mucho, es cierto, pero sólo debe ser considerado como una introducción a ella, en cuanto que ofrece una crítica romántica de una vivencia especial, la del sentimiento de absoluta dependencia.

Desde otro punto de vista puede afirmarse que Schleiermacher es precursor de los métodos que, inspirados en la fenomenología,

53. *Ibid.*, 154.

54. Cf. *Ibid.*, 168, 199, 202.

55. *Ibid.*, 161.

intentan una comprensión del dato religioso desde esta perspectiva, pero no una crítica racional del mismo. Esta clase de métodos constituye una nueva etapa en la historia de la filosofía de la religión que veremos a continuación.

6. *Etapa contemporánea: Fenomenología y método de comprensión*

a) *Contenido*

Con F. Schleiermacher se inicia ya una nueva manera de abordar el estudio del hecho religioso en cuanto que descubre lo específico del mismo desde el examen de las religiones positivas y desde las mismas vivencias del sujeto, llegando a afirmar que la religión no puede ser comprendida más que por ella misma. Esta forma de proceder va a tener su culminación en lo que se ha venido llamando *método de comprensión*. Los seguidores de este método se mantienen en un plano estrictamente fenomenológico, sin sobrepasar el nivel estructural del hecho donde las partes se implican mutuamente de modo que ninguna de ellas pueda ser considerada como privilegiada o como condición primera. Se trata de ver las cosas tal como aparecen a la conciencia, dejando a un lado toda suerte de convencionalismos o prejuicios que pudieran deformar el contenido significativo del fenómeno.

Entre los principales defensores de este procedimiento podemos contar a Dilthey, Jaspers, Söderblom, Scheler, Heidegger y G. van der Leeuw. Por su parte H. Duméry ofrece un interesante estudio crítico del mismo centrado en el pensamiento de E. Husserl por considerar su fenomenología la mejor elaborada y la de mayor repercusión e influencia en la hora presente [56].

Duméry distingue tres momentos principales o reducciones en el método fenomenológico de Husserl: reducción eidética, reducción fenomenológica y reducción constitutiva. Veámoslas brevemente.

1. *Reducción eidética.* En el conocimiento de la realidad Husserl aprecia un primer momento que consiste en penetrar y superar los elementos empíricos o exterioridad del dato observado, con el fin de determinar su esencia y comprender su verdadera significación. Se trata de captar mediante un proceso intuitivo el significado fundamental y describirlo convenientemente. Desde este punto de vista tenemos que decir que la fenomenología asume los hechos de conciencia y los descubre no como acontecimientos de experiencia externa o interna, sino como esencias dotadas de necesidad, de universalidad y de impersonalidad. Esta función equivale a poner de relieve la significación de esos datos, dando a conocer su contenido y esencia.

56. H. Duméry, *Critique...*, 135-177.

Este proceso radica en la capacidad de la conciencia para trascenderse a sí misma y dirigirse a lo otro que ella, a los objetos, que proyecta ante sí (*ob-jectum*) convirtiéndolos, no en estados de la subjetividad, sino en términos de referencia con los que guarda una relación como sujeto. De esta manera la intencionalidad propia de la conciencia no queda reducida a meras descripciones, sino que descubre la vinculación del sujeto con la globalidad del mundo en el que encuentra un sentido para ella.

Este descubrimiento se debe a dos factores conjuntamente: la intención del sujeto y la manifestación del hecho inserto en un marco general. No sólo se percibe el objeto particular, sino también el conjunto de relaciones que guarda con los restantes objetos. El horizonte íntimo de la conciencia se enriquece y amplía con el panorama en que se instala el hecho observado.

Aplicado este método al estudio del hecho religioso, quedan superados los datos de experiencia tanto externa como interna, así como las manifestaciones históricas, y en su lugar destacan el sentido y significación del fenómeno. Por encima de las expresiones individuales y contingentes, se ponen de relieve la estructura inteligible y la especificidad del dato estudiado. En el caso del culto, por ejemplo, es captada su esencia, es decir, aquello que tienen de común las diversas formas en que se manifiesta, su elemento o meollo significativo que lo distingue de cualquier otro fenómeno o acontecimiento.

2. *Reducción fenomenológica.* Esta nueva operación es de gran importancia a la hora de evitar cualquier atisvo de psicologismo en el conocimiento de la realidad. Consiste en poner entre paréntesis la objetividad extramental del hecho considerado y en suprimir o evitar todo juicio de valor real sobre el mismo. Con ello no se suprime el fenómeno, sino que se convierte en correlato intencional de la conciencia. Es el fenómeno del sujeto o el *cogitatum* del *cogito*. Más que la realidad objetiva y existencial, lo que importa es la correspondencia que guarda el objeto con el yo que lo piensa. A esta operación se la denomina generalmente con el nombre de *epojé* o suspensión de juicio de realidad.

En el caso de la religión, la reducción fenomenológica no afirma ni niega el carácter sobrenatural de su objeto como realidad trascendente. Su finalidad no es otra que la de analizar los fenómenos tal como son vividos en la interioridad del sujeto, pero sin decir nada acerca de su verdad objetiva.

Es preciso añadir, no obstante, que la función de la reducción fenomenológica no termina en la suspensión del juicio. Los fenomenólogos persiguen otra meta más ambiciosa, ya que tratan de elevar el sujeto al estado de conciencia pura. La reducción fenomenológica invita al sujeto a descubrirse como espíritu, descubrimiento que comporta correlativamente la captación del mundo como fenómeno. Pero, a diferencia de lo que ocurre en Kant, esta clase de reducción no coloca al *yo* fuera del mundo en sí, sino que le hace ver que las cosas solamente tienen sentido por él y para él. En este supuesto, el hombre, en el caso que haya objetos que considerar, se convierte en un *dador de sentido* y en un creador de valores.

Aplicada al fenómeno religioso, la reducción fenomenológica no sólo ayuda a captar su sentido específico, sino que hace ver al mismo tiempo la función que desempeña el sujeto que la engendra. Pero hay más aún. En los fenómenos religiosos, el sujeto humano no pierde su dimensión espaciotemporal ni su corporeidad. Se presenta siempre como sujeto encarnado, socializado y situado. De ahí la importancia que estos pensadores conceden al cuerpo en el terreno religioso. Esta importancia se patentiza en la atención prestada a ciertos elementos como el rito, el símbolo, el mito, así como a la dimensión intersubjetiva y relacional de la conciencia por la que se determina el carácter social de lo religioso. Según Husserl, no hay *yo* más que si entra en contacto con otros *ego*, si es miembro de una sociedad de mónadas humanas. La historia de las religiones ha puesto de relieve este hecho al comprobar, como dice H. Duméry, que «la religión, desde que aparece, bajo una u otra forma, se constituye en grupo» [57].

3. *Reducción constitutiva*. Este tercer momento o reducción consiste en definir la intencionalidad que pone al objeto como correlato. En el caso del hecho religioso, por la reducción constitutiva se determinan las intenciones del espíritu en su referencia a lo sagrado. Se trata ni más ni menos de seguir la marcha por la que el hombre religioso apunta a lo divino a través de la cobertura de sus expresiones. Con esto se define el aspecto fenomenológico

57. *Ibid.*, 149.

de la religión como mediación del sujeto que expresa así una intencionalidad real cuyo término es el absoluto. Por consiguiente, examinar desde el punto de vista fenoménico la «constitución» de la fe cristiana, por ejemplo, equivale a descubrir el *sentido* que los misterios cristianos tienen para el sujeto, o determinar el lazo que une el valor de esos misterios y las estructuras expresivas que los encarnan.

b) *Crítica*

A pesar de las innegables ventajas que comporta el método de comprensión en el estudio integral de la religión, no puede, sin embargo, considerarse enteramente válido y adecuado en orden a establecer una filosofía de la religión en sentido propio. Y esto por dos razones principales: porque compromete la afirmación teísta objetiva, al renunciar a la explicación del origen del hecho religioso, y porque carece de criterios verdaderos para enjuiciar los diversos niveles de evidencia.

1. *Compromete la afirmación teísta*. Los defensores del método de comprensión, especialmente Husserl, adoptan una postura negativa respecto del valor objetivo de la trascendencia divina, puesto que, apoyados en la reducción fenomenológica o *epojé*, no pueden afirmar ni su realidad objetiva extramental ni su inmanencia real en el orden de la vivencia. Solamente le es dado hablar de un absoluto que se anuncia a la conciencia, pero sin que les sea permitido decir nada de su realidad objetiva e independencia. En virtud de sus propios principios les está vedado cualquier juicio de valor acerca del término u objeto del acto religioso.

El análisis intencional del que hacen alarde los fenomenólogos se limita a determinar las estructuras, pero se despreocupa por completo de los orígenes empíricos, históricos y genéticos de la misma. Para estos pensadores, el origen no es otra cosa que la forma especial de dirigirse al mundo y conferirle sentido. Más que de un origen real y objetivo, se trata de un origen de sentido o de una comprensión global y unificadora dotada de significación. Pero tratándose de la actitud religiosa, que es vivencia de un sujeto situado temporalmente, no basta esta clase de origen, ya que la vivencia tiene unas raíces históricas, psicológicas y sociológicas que hay que determinar necesariamente. H. Duméry reprocha a la fenomenología este modo de proceder porque, al renunciar a la colaboración necesaria de otras ciencias, hace que el problema de

la estructura elimine la temática de otros aspectos no menos importantes, como son el de los orígenes empíricos.

2. *Carencia de criterios en el enjuiciamiento de niveles de evidencia.* Desde el momento en que la fenomenología se centra en la descripción del objeto estudiado, corre el riesgo de quedarse en la mera comprensión del dato sin tocar para nada otros niveles de realidad más profundos. Es verdad que Husserl, por ejemplo, ofrece todas las indicaciones precisas para desentrañar la estructura noético-noemática del objeto, pero no es menos cierto que no se refiere en absoluto a la *realidad ontológica* del mismo. Duméry no le perdona este silencio, porque está convencido de que la mera inteligibilidad y la simple determinación de la especificidad del dato son insuficientes para su conocimiento verdadero. Se requiere además señalar las exigencias fundamentales de su realización, así como las condiciones determinantes de su paso al ser. Pero la fenomenología no repara en estos pormenores esenciales.

Si el dato en cuestión es la actitud religiosa, esta necesidad se hace más imperiosa, porque el hecho religioso consta de diversos planos jerarquizados que, al gozar de distinto grado de evidencia, deben ser convenientemente integrados y sopesados. De este modo se consigue transformar las condiciones de mera inteligibilidad en condiciones de realización, con lo que se logra establecer el lazo de unión entre pensamiento y acción, función propia de la actitud religiosa. Ahora bien, el filósofo de la religión, en su afán por comprender exhaustivamente el hecho en vistas a su coherencia racional, no puede menos de explicitar convenientemente los diversos niveles de evidencia que lo integran. Para ello se requiere una reflexión crítica a nivel filosófico sobre el hecho tal como es vivido por el sujeto, cosa que el método de comprensión empleado por los fenomenólogos no consigue.

Consciente de estas deficiencias, H. Duméry se siente obligado a reemprender la marcha con el fin de encontrar otro método distinto del de comprensión que, reuniendo las ventajas de éste, evite sus inconvenientes. Cree haberlo encontrado en lo que él llama método de *discriminación* o de *análisis reflexivo y crítico,* del que ya dimos cuenta en el capítulo primero. Esta manera de proceder tiene a su favor poder establecer una crítica inmediata, radical y filosófica de la religión positiva tal como se manifiesta en la vivencia del sujeto [58]. Para llevar a cabo esta tarea, el filósofo no puede

58. Cf. *Ibid.,* 183-184.

perder de vista estas tres cosas: primero, que el sujeto no es sólo generador de ideas, sino también creador de valores; segundo, que el valor supremo lo encarna el absoluto con quien el hombre puede establecer una relación a nivel personal; tercero, que este absoluto no es objetivable porque se coloca por encima de toda determinación categorial.

Creemos que el método de discriminación propuesto por H. Duméry supera a todos los que hemos enumerado anteriormente, porque, además de evitar sus inconvenientes, cumple, por lo menos de forma global, todos los requisitos exigidos por una recta filosofía de la religión.

En efecto, no disuelve el dato religioso, sino que distingue y respeta sus distintos niveles, a la vez que los articula en una sola operación, logrando de esta manera clarificar la actitud relacional de hombre en su totalidad con el trascendente. Tampoco incide racionalmente sobre el concepto abstracto de religión, sino sobre el dato vivencial y positivo, sobre el hecho mismo de la conciencia del sujeto manifestada en múltiples expresiones (plegarias, cultos, rito, etc.), con lo que consigue determinar su coherencia racional.

No obstante, es preciso advertir que este método no consigue desembarazarse plenamente de ciertos prejuicios filosóficos que pueden influir de hecho en la misma descripción de la religión y disminuir por ello sus pretendidas imparcialidad y originalidad. No cabe duda de que puede dar lugar a ciertos conflictos entre la crítica propuesta por su autor y la manera concreta de vivir la fe algunos creyentes, conflicto que radica tanto en la concepción diferente de la fe como en la distinta postura filosófica de la que parte. De todos modos sus ventajas superan a sus inconvenientes.

7. *El método en filosofía de la religión*

Después de este largo recorrido histórico, podemos determinar de alguna manera las condiciones que debe satisfacer el método de la filosofía de la religión. A nadie se le oculta que todo método considerado apto en el conocimiento comprensivo de la actitud religiosa a nivel racional debe implicar dos momentos distintos: primero, una descripción del fenómeno religioso lo más exacta posible; segundo, una interpretación racional del mismo desde los principios filosóficos fundamentales.

El primer momento, que nos conduce hasta la estructura y naturaleza del existente humano, describe comprensivamente el

hecho religioso, cuya característica principal es la relación de dependencia del hombre respecto de un ser ontológicamente superior con el que entra en contacto personal. Este absoluto, Dios, término de la intencionalidad religiosa, se presenta como el ser ausente evocado por la relatividad de la existencia humana en el mundo manifestada a través de tres notas fundamentales: indigencia ontológica (el hombre tiene principio y fin), historicidad (se realiza progresivamente sin cumplirse en ninguno de sus actos), alteridad (se abre y se dirige a lo otro más allá de sí mismo).

El segundo momento presupone al primero y consiste en explicar desde los principios de la razón las características específicas de la actitud religiosa: vivencia de religación y sentido de dependencia. Estos principios son dos fundamentales, el de razón suficiente y el de causalidad. Este último presenta a su vez vertientes o direcciones distintas. Por una parte explica el fundamento y el principio del ser humano y, por otra, su sentido último y destino final. Tanto en una como en otra dirección se indaga la existencia de un centro real que polarice y confiera sentido a la acción humana individual y colectiva. Se busca un ser que sea creador y, al mismo tiempo, liberador de la criatura racional, un alguien que la haga ser plenamente ella misma porque responde a sus exigencias de verdad, de bondad y de sentido. Pero de esto tendremos ocasión de hablar más ampliamente en el último capítulo de este libro.

Resumiendo lo expuesto en este capítulo, diremos que los métodos antes estudiados no cumplen plenamente este cometido, a no ser el de análisis reflexivo o de discriminación propuesto por H. Duméry. En efecto, todos los otros se fijan más en el modo de conocer a Dios que en analizar críticamente la actitud religiosa como vivencia de dependencia.

Así el de *confrontación*, empleado por la escolástica, da como resultado una filosofía de acuerdo con la religión o una filosofía religiosa como preparación para la fe, pero no somete la vivencia de ésta a una crítica racional estricta.

El de *explicación*, propio del naturalismo, rechaza *a priori* el objeto trascendente de la religión y prescinde de la complejidad de lo religioso como hecho humano, escapándosele, por lo mismo, la vivencia íntima del sujeto religioso.

El de *anticipación formal*, propugnado por Kant y en parte por sus continuadores, estudia lo religioso en abstracto, intentando justificar racionalmente la religión positiva en su concepto y en sus manifestaciones oficiales, pero sin descender a su encarnación en el hombre. Particularmente Hegel y Fichte reducen la religión a una metafísica especulativa.

El de *comprensión* de la fenomenología (Husserl) se queda a medio camino, al suspender el juicio de realidad o poner entre paréntesis la objetividad extramental de Dios como término *ad quem* de la actitud religiosa.

El de *discriminación*, aplicado por H. Duméry, es, por el contrario, el que mejor cumple, a pesar de las limitaciones señaladas, las condiciones propias de la filosofía de la religión. A saber, una vez descrito el fenómeno religioso desde las vivencias del sujeto, establece una reflexión racional sobre el mismo, se pregunta a continuación por la justificación del absoluto que invade la conciencia religiosa y, por fin, indaga la eficacia y honestidad de los medios por los que el sujeto expresa su relación con la trascendencia.

Referencia bibliográfica

Alvarez Gómez, M., *Sobre el alcance especulativo y racional de la religión en Hegel:* Cuadernos Salmantinos de Filosofía V (1978).

Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres*, P.U.F., Paris 1970.

Bruaire, C., *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Seuil, Paris 1964.

Buber, M., *Die Chassidischen Bücher*, 1928; *Eclipse de Dios*, Nueva Visión, Buenos Aires 1970.

Chapelle, A., *Hegel et la religion*, 3 vols., Ed. Universitaires, Paris 1963-1967.

Cruz Hernández, M., *Introducción al estudio del «argumento ontológico»*: Revista de Filosofía CIC. 40 (1952).

Duméry, H., *Phénoménologie et religion. Structures de l'intuition chrétienne*, P.U.F., Paris 1958; *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Sedes, Paris 1957.

Fichte, J. G., *Uber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, *Werke* III, Ed. Medicus, Leipzig 1911.

Flórez, R., *El Dios dialéctico:* Estudio Agustiniano (1970); *El Dios de Hegel:* Archivo Teológico Agustiniano (1967).

Garaudy, R., *Dieu est mort. Etude sur Hegel*, P.U.F., Paris 1962.

Gómez-Heras, J. M., *Religión y cristianismo como mística, estética e ideología:* Salmanticensis 20 (1973); F.D.E. *Schleiermacher o la interpretación romántica de la religión y del cristianismo:* Burgense 10 (1969).

Hegel, G. F., *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Aguilar, Madrid 1970; *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México 1966.

Kant, M., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid 1969.

Küng, H., *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid [2]1979; *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Herder, Barcelona 1974.

Léonard, A., *La foi chez Hegel*, Desclée et Cie, Paris 1970.

Lucas, J. de Sahagún, *Actitud religiosa y afirmación filosófica:* Burgense 15/1 (1974).

Martín Velasco, J., *Hacia una filosofía de la religión cristiana,* ISP, Madrid 1970; *El encuentro del hombre con Dios,* Cristiandad, Madrid 1976.
Meslin, M., *Pour une science des religions,* Seuil, Paris 1973 (traducido en Cristiandad, Madrid).
Riet, G. van, *Le problème de Dieu chez Hegel:* Revue Philosophie de Louvain 63 (1965).
Rolland, E., *L'intuition philosophique de Dieu:* Sciences Ecclesiastiques 14 (1962).
Schleiermacher, F., *Discours sur la religion,* Aubier, Paris 1954.
Vancourt, R., *La pensée religieuse de Hegel,* P.U.F., Paris 1965.
Verbeke, G., *Le dévelopement de la connaissance d'après saint Thomas:* Revue de Philosophie de Louvain 47 (1949).
Von Rad, G., *Teología del antiguo testamento,* Sígueme, Salamanca 1972.

4

TEORIAS CRITICAS SOBRE EL HECHO RELIGIOSO: MARXISMO, PSICOANALISIS Y NEOPOSITIVISMO



Actualmente nos encontramos con diversas formas de interpretar la religión que obedecen a determinados presupuestos filosóficos y antropológicos. Es éste un campo tan abigarrado y complejo que nos obliga a seleccionar aquellas tendencias y apreciaciones que juzgamos más significativas y de mayor audiencia en el momento presente. Por eso vamos a limitarnos en nuestro comentario a las tres interpretaciones siguientes: marxista, psicoanalítica y neopositivista.

Aparece en primer lugar toda una corriente de inspiración marxista que, partiendo de una reflexión dialéctica sobre las relaciones del hombre con la naturaleza y la sociedad, presenta el hecho religioso como ilusión y factor de alienación. Esta tendencia, que tiene su origen en L. Feuerbach, hace suya la crítica de Marx y Engels, cuyos resultados reasume y prolonga con ligeras matizaciones.

Por otra parte el psicoanálisis freudiano, al examinar los motivos y razones que inducen al hombre a adoptar una actitud religiosa, establece una crítica en profundidad de la religión. Esta escuela toma como punto de partida y somete a revisión los que llama ejes fundamentales de la religión: los deseos más profundos del ser humano y los conceptos de omnipotencia y de absoluto. Asimismo recapacita sobre los grandes símbolos y mitos que fundamentan la actitud religiosa, como son el nombre del padre, las relacionse señor y esclavo, la caída como cifra de la culpabilidad, el paraíso como emblema de la inocencia, etc. Fundador y principal promotor de esta tendencia es el médico vienés Segismundo Freud.

Pero en nuestros días son el neopositivismo y la filosofía del lenguaje los que más hondamente han repercutido en la crítica de la religión al renovar por completo la epistemología de las afirmaciones de tipo religioso. En efecto, al aplicar las leyes de la lingüística y de la lógica a dichas expresiones, las considera carentes de sentido y de significación. No obstante, no podemos considerar negativo todo su influjo en este sentido. Existen determinados autores en estos momentos que, continuando la trayectoria marcada por el segundo L. Wittgenstein, postulan la referencia «mística» como fuente de sentido de las afirmaciones religiosas, a la par que otros analizan la misma estructura del lenguaje religioso como lenguaje autoimplicativo, preformativo y parabólico, abriendo de este modo una nueva perspectiva a la crítica filosófica de la religión.

Nuestro propósito es exponer y comentar cada una de estas corrientes o escuelas en lo que tienen de crítica filosófica de la religión.

1. *Interpretación marxista de la religión* [1]

A nadie se le oculta la complejidad del tema, así como la abundante literatura que existe en torno al mismo. Ello nos obliga a seleccionar y ordenar convenientemente las cuestiones o puntos que creemos fundamentales, con el fin de poner claridad en nuestra exposición y dotar de agilidad a nuestro comentario. Con este propósito establecemos el siguiente orden: En primer lugar nos ocuparemos de Ludwig Feuerbach, cuya reducción antropológica de la filosofía de Hegel se presenta como factor de crítica de la actitud religiosa del hombre e influye decisivamente en las apreciaciones posteriores de Marx y de Engels; a continuación abordaremos la crítica propiamente marxista de la religión; finalmente

1. Pueden verse las siguientes obras: L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975; H. Arvon, *Feuerbach, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1964; M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris 1970; F. Engels, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid 1969; M. Cabada, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid 1975; K. Marx - Fr. Engels, *Sobre la religión*, edición presentada por Hugo Assmann y Reyes Mate, Salamanca 1974; I. Fetscher, *Cambios en la crítica marxista de la religión:* Concilium 16 (1966) 297-310; G. M.-M. Cottier, *Ateísmo y marxismo*, en *El ateísmo contemporáneo* II, Madrid 1971, 145-199; J. Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personalisme*, Paris 1966; C. Valverde, *Los orígenes del marxismo*, Madrid 1974; V. Gardavsky, *Dios no ha muerto del todo*, Salamanca 1972; A. V. Lunacharsky, *Religión y socialismo*, Salamanca 1976.

expondremos el pensamiento de alguno de los filósofos marxistas actuales en torno al hecho religioso.

a) *Ludwig Feuerbach*

Feuerbach, dejándose llevar de un afán reformista, intenta situarse en línea con la tradición protestante, aunque para ello tenga que realizar una reducción antropológica de la religión. Su filiación hegeliana lo conduce a naturalizar el objeto de la religión, pero sabe sustituir el concepto de Hegel, donde el espíritu se hace consciente de sí mismo en la autoconciencia del sujeto, por la realidad concreta del existente humano, del hombre empírico, ser que se aprehende y se determina en la relación amorosa yo-tú. Esta relación es la que constituye precisamente a Dios y lo realiza. «El hombre con el hombre —escribe Feuerbach—, la amistad del yo y del tú, es Dios» [2]. Y en otra parte añade: «La vida en sus relaciones esenciales es de naturaleza totalmente divina» [3].

Pero queremos dejar constancia que, al hablar así, Feuerbach no pretende aniquilar el hecho religioso privándolo de sus connotaciones específicas. Su verdadera intención no es otra que la de someterlo a una crítica racional rigurosa que deslinde lo verdadero de lo falso en la religión y establezca su contenido y objeto precisos. El resultado de esta crítica será determinar de una vez para siempre la dimensión natural de las conformaciones religiosas, ya que las representaciones de un ser divino trascendente, término *ad quem* de la religión, no son más que la conciencia idealizada que tiene el hombre de sí mismo proyectada en un mundo imaginario distinto. Dios no es otra cosa que lo que el hombre desea llegar a ser en el colmo de su realización y plenitud. En consecuencia, no hay más dios para el hombre que el mismo hombre idealizado y soñado. A este respecto Feuerbach ha escrito lo siguiente:

> Nuestra relación con la religión no es por consiguiente únicamente negativa, sino crítica; separamos sólo lo verdadero de lo falso... La religión es la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo. Pero lo que es primero para la religión, Dios, es sólo la esencia del hombre que se objetiva... *Homo homini Deus* [4].

2. L. Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*, Buenos Aires 1963, párrafo 60.
3. Id., *La esencia del cristianismo*, 300.
4. *Ibid.*, 299-300.

Ahora bien, cuando Feuerbach nos habla del hombre en plenitud, no se refiere al hombre individual y aislado. La esencia humana, según él, sólo reside en el ser colectivo, en la comunidad. La religión, por el contrario, sustituye esta colectividad por un Dios externo, reduciendo la humanidad a una serie de mónadas individuales abandonadas a su propia suerte y cerradas sobre sí mismas. Pero en la medida en que el hombre vaya superando la ilusión quimérica de un Dios externo y suprahistórico, comenzará a participar de la vida común y obtendrá su propia divinización, es decir, su plena realización. De ahí que la verdadera religión sea aquella que logra arrancar al individuo de sí mismo y lo obliga a entrar en comunión amorosa con todos sus semejantes.

> La esencia divina es la esencia humana, o, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corpóreo, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana [5].

En esta concepción de la religión sostenida por Feuerbach advertimos un procedimiento no apriorístico que especulara sobre los conceptos abstractos de finitud e infinitud, sino un análisis pormenorizado de los estados anímicos del hombre religioso, concretamente el cristiano, que llega a las siguientes conclusiones: 1) la religión constituye el estado subjetivo derivado de las consideraciones sobre la fe; 2) la fe, causa del predominio de la subjetividad, cambia de objeto al ser sustituido Dios por el hombre; 3) en consecuencia, se modifican asimismo el fin del hombre y el concepto de felicidad: el destino trascendente del ser humano, ilusorio y ficticio, se convierte ahora en un estado de felicidad terrena.

A pesar de todo no podemos menos de reconocer que Feuerbach no concibe la religión como mero producto de la imaginación humana, sino más bien como el resultado compensatorio de una aspiración radical en la que se combinan dos factores, deseo de compensación y de proyección, que traducen la esencia del hombre. Estos fatores son la consecuencia del sentimiento de dependencia respecto de la naturaleza unido al deseo de superación y de dominio que alienta a todo hombre.

> El sentimiento de dependencia de la naturaleza es el fundamento de la religión, pero su *finalidad* es la *abolición de esta dependencia,* la liberación respecto de la naturaleza. *La divinidad de la naturaleza* es

5. *Ibid.*, 63.

> la base, el fundamento de la religión... pero *la divinidad del hombre* es su fin último... El deseo constituye el *origen, la esencia misma de la religión —la esencia de los dioses no es otra cosa que la esencia del deseo* [6].

Este texto pone de relieve claramente los elementos constitutivos de la actitud religiosa —sujeto divino y atributos divinos—, reclamados ambos por el deseo que exige ser satisfecho. Pero Feuerbach les confiere una significación enteramente nueva al situarlos en la misma naturaleza humana. De este modo pretende corregir el error secular en que ha venido incurriendo la humanidad al atribuir a Dios propiedades que solamente corresponden al hombre. Feuerbach reivindica para éste sus derechos naturales mediante una reducción antropológica de la divinidad. Por eso concibe la religión como producto del instinto de conservación del ser humano nacido de su propio egoísmo. Si el hombre ha idealizado y sustantivado sus deseos, si ha colocado en un más allá subsistente y personal sus cualidades, si ha imaginado un Dios distinto y superior del que se siente dependiente, habrá que convencerlo ahora de su error, mostrándole sus verdaderas dimensiones y haciéndole ver que ese absoluto que se imagina no es otro que él mismo.

Hemos de advertir, no obstante, que, aunque Dios queda eliminado en sí mismo, lo divino, sin embargo, no desaparece. Solamente cambia de sujeto, ya que es considerado como atributo o propiedad del ser humano, es la propia afirmación del hombre. Donde hasta ahora se ponía Dios, habrá que poner en adelante hombre.

> Un verdadero ateo, es decir, un ateo en el sentido corriente de la palabra, es sólo aquel para quien los predicados de la esencia divina. como, por ejemplo, el amor, la sabiduría, la justicia no existen, pero no aquél que niega simplemente el sujeto de esos predicados. La negación del sujeto no implica en absoluto la negación de los predicados mismos. Los predicados tienen significación propia e independiente, imponen su reconocimiento al hombre por su contenido, se muestran inmediatamente como verdaderos por sí mismos [7].

No podemos olvidar que Feuerbach es discípulo de Hegel, cuyo método dialéctico conoce y sabe aplicarlo al campo de la religión, donde ve una etapa necesaria de la humanidad. Por eso, lejos de repudiar su pasado histórico, lo admite positivamente

6. Id., *Sämtliche Werke* I, Leipzig 1846-1866, citado por M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation,* Paris 1970, 253.
7. Id., *La esencia...*, 69.

como «una forma esencial del espíritu humano»[8] sin la que el hombre no hubiera tenido nunca más que una conciencia cerrada y oscura de sí mismo como el animal irracional. Es preciso, pues, que el hombre se desdoble en un ser distinto perdiéndose a sí mismo para superarse plenamente en un momento posterior del proceso dialéctico.

> El hombre busca su esencia fuera de sí, antes de encontrarla en sí mismo... La propia esencia es para él, en primer lugar, como un objeto de otro ser... El proceso histórico de las religiones consiste en que lo que para las religiones anteriores valía como algo objetivo, es ahora considerado subjetivo, es decir, lo que fue contemplado y adorado como Dios, ahora es reconocido como algo humano[9].

Ni qué decir tiene que esta interpretación de la religión está fundada en una base antropológica seria, pero, a nuestro juicio, presenta dos deficiencias fundamentales que van a constituir el objeto de nuestra crítica.

En primer lugar, hacemos a Feuerbach el mismo reproche que él hace a los idealistas. Cuando habla del hombre, como objeto de la religión, no se refiere al hombre individual y concreto, al hombre viviente y existencial, sino que piensa en el hombre ideal y abstracto, en «la quintaesencia de muchos hombres reales», como comenta Engels[10]. Valora al hombre en referencia a la totalidad de los hombres, es decir, no en relación con la esencia del hombre individual, sino en su esencia genérica y universal, concibiendo a Dios como la proyección de este hombre genérico. Ello indica que Feuerbach no ha sabido desprenderse del lenguaje religioso tradicional ni del prejuicio teológico de los teístas. Sin abandonar el objeto propio de la religión, se empeña en ofrecer una explicación plausible de la misma recurriendo a una interpretación materialista de la historia y elevando las relaciones interhumanas a categoría propiamente religiosa. Por consiguiente está incapacitado para dar el paso congruente del orden de la abstracción al de la realidad concreta e histórica. Su nostalgia de la divinidad le obliga a reencontrarla a cada paso, aunque para ello tenga que referirse a un hombre nuevo que nunca tendrá lugar[11]. A un hombre universal con ribetes de absoluto que implica contradicción en sí mismo porque siente cada vez más la indigencia que lo caracteriza.

8. Id., *La religion,* Paris 1864, 74.
9. Id., *La esencia...,* 62.
10. F. Engels, *o. c.,* 45.
11. Cf. *Ibid.,* 45-52.

En segundo lugar, Feuerbach olvida también la verdadera dimensión del ser humano. Es cierto que éste se distingue por su trascendencia, por su dimensión teologal y por su deseo de infinito; pero es en virtud de estas características por lo que el hombre se siente remitido a un más allá de sí mismo y se eleva a la verdadera trascendencia objetiva, personal e irreversible. Los atributos divinos del ser humano propugnados por Feuerbach ni se han realizado en ningún momento de la historia ni podrán realizarse nunca a escala humana por más que progrese el hombre en todos sus aspectos, ya que un análisis en profundidad muestra siempre una humanidad constitutivamente deficitaria e indigente que, por lo mismo, se dirige esencialmente a un nivel ontológico superior en el que alcanza la perfección a que aspira. Feuerbach no fundamenta de ninguna manera la infinitud de la esencia humana aduciendo razones serias de orden antropológico; la presupone simplemente y la presenta como un puro postulado.

Pero a pesar del equívoco antropológico que subyace en el razonamiento llevado a cabo por Feuerbach, así como en sus conclusiones, no podemos menos de admitir que el procedimiento analítico que emplea es el que corresponde a una filosofía de la religión. Se trata de una reflexión crítica sobre los datos vivenciales del sujeto —sentido de dependencia y deseo de liberación por autorrealización—, cuyo fundamento explicativo se pretende establecer. Es un intento de disolver la teología en antropología, ante lo cual la verdadera teología debe responder oponiendo su prioridad objetiva, no para empequeñecer al hombre, sino para engrandecerlo mostrándole su auténtico rostro. Sólo así podrá salir al paso de las conclusiones que el marxismo hará derivar del pensamiento de Feuerbach.

En efecto, la nota inmanentista que preside este pensamiento gravita poderosamente sobre las doctrinas marxistas que, partiendo de estos presupuestos, pretenden explicar la actitud religiosa como efecto inconsciente de una conciencia oprimida. Según el marxismo, en un momento dado la conciencia recibe un esquema organizador de sus representaciones que modifica progresivamente a medida que cambia la práctica social. El fondo lo constituye siempre un mecanismo inconsciente de representación ilusoria del mundo, esencialmente activa, principio de alienación en el hombre. Pero Marx, a diferencia de Feuerbach, no trata solamente de rectificar, sino que intenta demostrar que lo religioso, bajo cualquier forma que se presente, es un elemento alienador. Aunque no es fácil apreciar los puntos de convergencia entre Feuerbach y Marx, puede decirse, sin embargo, que a la base de ambos pensamientos

se encuentra el *homo homini Deus* como punto de partida, si bien es cierto que lo interpretan de diferente manera, ya que en Marx pierde todo matiz religioso adquiriendo en su lugar un sentido meramente antropológico: el hombre es el ser supremo para el hombre.

A pesar de la inmanencia que caracteriza a ambos sistemas, las diferencias entre ellos son notables. Feuerbach define al hombre como ser genérico; es la esencia humana como realidad superior al individuo humano. Esta concepción comporta una connotación panteísta que Marx no admite de ninguna manera. Su intento es precisamente limpiar al hombre de toda salpicadura abstracta. Por otra parte, Feuerbach adopta el sensualismo como procedimiento para explicar el hecho del conocimiento. Para él, conocer tiene una finalidad puramente teórica y especulativa, esencialmente contemplativa, por la que el hombre se convierte en un producto de la naturaleza en el sentido epistemológico (sensualismo) y ontológico (naturalismo) de la palabra. El ser humano es el resultado de la incidencia de los seres mundanos sobre él a través de los sentidos. Marx, sin embargo, concibe al hombre como *praxis,* en cuanto que es *autocreación* por su actividad sobre la naturaleza. El hombre no recibe nada del mundo, tampoco se limita a contemplarlo; su función es creativa, ya que el mundo no es otra cosa que lo que ha realizado el hombre mediante su acción transformadora. El ser humano es, por consiguiente, un conjunto de relaciones objetivas que se analizan y conciben en una perspectiva económica.

Con su filosofía de la praxis, Marx intenta abolir la franja de sacralidad que pudiera subsistir en la concepción genérica del hombre feuerbachiano, resultado de la función contemplativa del entendimiento. En contrapartida, para Marx, no existe más que el hombre existencial concreto que se desarrolla en la historia en comunión e intercambio social con los demás hombres. Todo lo demás: Dios, hombre genérico (divinidad) y religión son obstáculos que impiden el natural crecimiento del hombre que se toma a sí mismo como la única tarea que tiene que cumplir en la historia [12]. Pero de esto hablaremos más adelante. De momento sólo nos interesa hacer notar que, a pesar de la crítica negativa que Marx hace del pensamiento de Feuerbach y de la transposición sociológica que realiza de su doctrina, el marxismo es inexplicable sin Feuerbach, ya que la doctrina de éste es imprescindible para

12. Cf. G. M.-M. Cottier, *Horizons de l'athéisme,* Paris 1969, 76-79; M. Xhaufflaire, *o. c.,* 78-80.

llevar a cabo la segunda parte del programa marxista, como recuerda H. de Lubac [13].

b) *Marxismo y religión*

Para comprender mejor este apartado, seguiremos este orden: Elementos fundamentales del marxismo, presupuestos filosóficos de la crítica marxista de la religión, crítica de la religión en el marxismo.

1) Elementos fundamentales del marxismo [14]

Aunque la doctrina marxista es bien conocida por la generalidad de los lectores, creemos, sin embargo, que conviene exponer de forma esquemática aquellos conceptos fundamentales que inciden más directamente en la crítica de la religión y sin los que ésta no se comprende fácilmente. Los autores acostumbran a catalogarlos por este orden: Alienación, dependencia, praxis, verdad, historia. En ellos tiene su fundamento una concepción peculiar del ser humano que conlleva la negación de Dios y el rechazo de la relación del hombre con cualquier ser superior y distinto.

Alienación

Sobre el concepto de alienación como pivote gira el humanismo marxista. Se trata de un concepto elaborado por Hegel y del que Marx deduce las últimas consecuencias en el campo antropológico, significando con él al hombre despojado de sus propios atributos, el hombre radicalmente frustrado.

Sabido es que en la dialéctica hegeliana, el absoluto juega un papel decisivo de inmanencia humana en cuanto que no es más que el mismo hombre integral llegado al grado máximo de realización de sus posibilidades. En oposición a la trascendencia del judaísmo y del cristianismo, que arranca, según Hegel, al hombre de sí mismo poniendo en su lugar una representación idealizada

13. Cf. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo,* Madrid 1967, 40, 44.

14. Cf. G. M.-M. Gottier, *Les voies de l'athéisme dans le marxisme,* en *L'existence de Dieu,* Tournai-Paris 1961, 19-36; G. Wetter, *Lenin y el materialismo soviético,* en *El ateísmo contemporáneo,* 145-200.

carente de contenido ontológico (alienándolo), la dialéctica hegeliana propugna la historización e intramundanización del absoluto como culminación de la marcha humana que adquiere su forma definitiva en la historia de los estados imperiales. El Dios de la trascendencia somete caprichosamente al hombre bajo su dominio despótico y lo priva de sus auténticas posibilidades de realización. De ahí la contraposición entre el hombre judío, itinerante y alienado, y el griego, habitante de la ciudad, estable y dueño de sí.

Esta idea originaria de *alienación,* formulada más tarde por Feuerbach en términos religiosos, como acabamos de ver, inspira toda la obra de Marx, el cual descubre su raíz en un terreno enteramente profano, la producción por el trabajo. Entre los elementos que integran la realidad, Marx enuncia uno fundamental, el económico, el cual mantiene al hombre en un estado de continua escisión porque divide a la sociedad en dos clases: la de los que poseen los medios de producción y la de los que carecen de ellos. Esta división va a ser la causa y el origen de toda alienación, cuya base es la explotación de los económicamente débiles por los poderosos. La alienación religiosa no es, por lo tanto, otra cosa que la transposición y consecuencia de la alienación económica, a la que, a su vez, alimenta porque opera entre los necesitados a modo de narcótico y de elemento mistificador. En consecuencia, superada la alienación económica, desaparecerá la religiosa y el hombre podrá llegar a ser hombre verdadero, plenamente autónomo y únicamente deudor de sí mismo, sin necesidad de un ser superior (divinidad extraña) de quien dependa su existencia.

Dependencia

Llegamos así al concepto de dependencia, ya que la alienación importa una actitud de esta índole. En el marxismo la dependencia reviste cuatro formalidades distintas: dependencia del hombre primitivo respecto de la naturaleza, del esclavo respecto del señor, del niño respecto del adulto y de la criatura respecto de creador. En el polo opuesto aparece la liberación, concebida como emancipación total del mundo, de los hombres y de Dios.

Aunque el marxismo admite cierto paralelismo entre estas formas de dependencia, incluso alguna uniformidad en cuanto que las considera como obstáculo permanente del desarrollo humano, lo cierto es que resultan irreductibles unas a otras, siendo superables en último término.

La dependencia de la naturaleza es de orden histórico y cultural y, por lo mismo, transitoria, ya que el hombre cuenta en su capacidad natural con los recursos suficientes para superarla en un momento determinado de la historia, como lo demuestra el hecho del progreso a escala universal. Es distinta la dependencia del esclavo respecto del señor. Esta clase de sumisión pervierte el orden natural al introducir la desigualdad radical en lo que es idéntico por naturaleza, la persona humana, acreedora de derechos inalienables, los mismos para todos los hombres. A pesar de todo, tampoco es insuperable. Un proceso de recuperación personal y de lucha terminará con la conquista de un estado de igualdad para todos.

La dependencia del niño respecto del adulto se funda en un hecho connatural —venir a la vida y progresar en ella—, pero no es esencial ni permanente. Obedece a determinadas circunstancias de tiempo y de formación que, una vez desaparecidas o superadas, dan paso franco al establecimiento de un nivel de equilibrio e igualdad donde predominen el reconocimiento y la amistad.

Por fin está la dependencia del hombre respecto de Dios. Esta dependencia es de orden metafísico, ya que la criatura recibe del creador el ser, la capacidad de acción y el poder de desarrollo. A pesar de todo tampoco debe considerarse como permanente porque, si se analiza detenidamente, se ve que no constituye un obstáculo irremontable, sino que se convierte en rampa de lanzamiento para el hombre que busca su propia figura a través de su actividad en el mundo.

El marxismo, sin embargo, mide con el mismo rasero estas diversas formas de dependencia empleando para ello un criterio de orden puramente psicólogo. Al obrar de esta manera comete un doble error. En primer lugar concibe al hombre como eterno luchador contra algo ilusoriamente invencible que, a medida que progresa la humanidad, se desvanece de hecho. En segundo lugar, juzga el pasado como un conjunto de concepciones ético-religiosas inmovilizadoras del ser humano. Pero la historia individual y colectiva se encarga de desmentir estos presupuestos.

Praxis

Es un concepto clave en el sistema marxista. Teniendo como punto de arranque el concepto de dependencia, el marxismo elabora el de praxis como factor liberador. Según la doctrina marxista, el hombre es producto de sí mismo porque esencialmente es actividad o praxis, medio con el que transforma la naturaleza en prove-

cho propio al actuar sobre ella. En esta obra de transformación, a la par que humaniza la naturaleza mediante su acción consciente, se perfecciona a sí mismo y se convierte en objeto de su propia praxis. Es producto de su propia acción porque se enriquece con ella llegando a ser lo que desea ser. En este sentido ha podido decir el marxista francés R. Garaudy que «el trabajo no produce solamente objetos; produce al hombre mismo» [15]. Queda así descartada toda acción de Dios sobre el hombre, tanto en el origen, como acción creadora, como en el destino o meta a que se aspira.

Pero la praxis ejerce una doble función. Por una parte se orienta a la transformación de la naturaleza mediante la industria, y por otra construye al hombre por el cambio estructural de la sociedad a través de la acción social «revolucionaria». Ambas funciones determinan su verdadero sentido, que no es la supresión o condenación de la inteligencia, sino la aplicación de ésta a la obra liberadora del hombre echando mano de todos los medios a su alcance [16]. Su meta es, pues, la total emancipación del hombre respecto del mundo, de los demás hombres y de Dios. Se trata de lograr la total independencia por la propia actividad creadora del hombre. En consecuencia, el hombre no tiene ya necesidad de un ser superior y distinto que colme sus tendencias y aspiraciones. El mundo y la «humanidad» que se ha construido es su propio paraíso, su presente edén, porque «el ser verdadero del hombre, su acto creador (sus actos creadores históricamente acumulados) cristaliza en tener» [17].

Verdad

Con la sustitución de la concepción teórica de la realidad por una consideración pragmática de la misma, el marxismo realiza un cambio radical en el concepto de verdad, como el mismo Marx afirma en su tesis undécima sobre Feuerbach: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo» [18]. Esto significa que la verdad no se mide ya desde la especulación y la teoría, sino desde la eficacia y la praxis, desde el éxito en la acción sobre la naturaleza. No es interpretación, sino práctica y actividad. Así lo enseñan

15. R. Garaudy, *Perspectives de l'homme,* Paris 1969, 375.
16. J. Lacroix, *o. c.,* 7-16.
17. R. Garaudy, *o. c.,* 382.
18. K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión,* 161. En adelante utilizaremos esta edición.

también los teóricos del marxismo. «La práctica es el único criterio de verdad» [19]. En conformidad con estos principios, una acción o una idea es verdadera en la medida en que consigue triunfar. No se trata de captar y de representar mentalmente la realidad (patencia de la cosa en la mente o desvelamiento del ser), sino de un quehacer dialéctico y transformador de la naturaleza, porque «el conocimiento se adquiere por el comportamiento activo y práctico del hombre sobre las cosas más que por la percepción pasiva de la realidad ambiente» [20].

Ni que decir tiene que tal concepción de la verdad implica necesariamente un carácter esencialmente relativo. La praxis no se aviene con lo absoluto y necesario, con lo definitivo e irreversible.Por eso la verdad carece de valor objetivo permanente y, si se le concede algún grado de absolutez, es el que se refiere al conjunto o totalidad de verdades relativas adquiridas a lo largo de la historia del pensamiento humano. No es más que el contenido absolutamente verdadero que se va acumulando gradualmente en el conocimiento relativo cada vez más completo y adecuado a la realidad mundana. Son terminantes y claras las palabras de Lenin en este sentido:

> El entendimiento humano es capaz por naturaleza de proporcionarnos, y nos proporciona de hecho, la verdad absoluta, que no es más que la suma de verdades relativas. Cada etapa del desarrollo de la ciencia añade nuevos ingredientes a esta suma de verdad absoluta, pero los límites de la verdad de toda proposición científica son relativos, aumentan o disminuyen a medida que progresan las ciencias [21].

La consecuencia que se deduce de estas consideraciones es clara: no existe ningún principio trascendente e inmutable, ninguna verdad absoluta que regule el comportamiento humano. El único punto de referencia es el hombre que obra.

Historia

Desde los principios que anteceden es fácil saber cuál es la concepción que el marxismo tiene de la historia. Según el marxismo, la contradicción dialéctica constituye el núcleo de la realidad en todos los niveles. Regula el movimiento ascendente de la materia y se cumple en las relaciones de producción, tanto a nivel

19. *Les principes du marxisme-leninisme,* Moscú 1962, 128.
20. *Ibid.,* 115.
21. V. I. Lenin, *Oeuvres,* XIV, 1222.

de transformación de la naturaleza por parte del hombre, como a nivel de las relaciones interhumanas y sociales. Este movimiento interno, que surca los diversos estratos de la realidad material, humana y social, es motor y constructor de la historia. Esta no es más que la culminación del despliegue de unas energías insertas en la naturaleza en un proceso dialéctico incesante que se extiende desde la unidad más simple de materia hasta el complicado organismo de la sociedad actual, pasando por la complejidad y perfección del cerebro humano.

Siguiendo los hilos de la marcha de la humanidad, el marxismo afirma que hasta el presente ha sido la clase dominante —capitalismo— la que ha trazado el hito de la historia marcado con el sello de la desigualdad y la opresión. Hoy, por el contrario, con el despertar del proletariado como clase bien definida frente al poderío capitalista, se percibe el influjo de este nuevo grupo que impone una nueva dirección a la historia con su nueva forma de organizar la praxis y de orientar las relaciones interhumanas. Esta ascensión irreversible culmina ya en una meta indefectible: la instalación del socialismo a escala mundial. Este es el sentido de la historia propugnado por el marxismo.

Salta a la vista la exclusión de todo elemento trascendente ajeno a las fuerzas intramundanas en esta marcha ascensional de la historia. Sólo se reconocen como verdaderamente eficaces las relaciones sociales, merced a las cuales se conseguirá el triunfo de la clase trabajadora por el recurso al enfrentamiento violento hasta implantar un orden concreto marcado con el signo de la igualdad y del bienestar. Una sociedad, la del proletariado, donde cada uno trabaje según sus posibilidades y reciba según sus necesidades. En resumen, para el marxismo, la humanidad es artífice de sí misma y de la historia; se debe a su propia acción (praxis), cuyo resultado es la edificación del hombre por el hombre y la construcción de la historia mediante la acción humana.

2) Presupuestos filosóficos de la crítica marxista de la religión

Terminamos de presentar en el apartado anterior los elementos fundamentales del sistema marxista. Veremos ahora que estos elementos obedecen a unos presupuestos filosóficos que constituyen el transfondo ideológico desde donde el marxismo establecerá su crítica del hecho religioso[22]. Tenemos que decir que la postura marxista en este sentido es clara y terminante. Su intención explícita es resolver negativamente la cuestión religiosa desde una interpretación peculiar del hombre y de la naturaleza. Por eso se plantea el siguiente dilema: o la naturaleza se interpreta de modo que sus leyes, o el Dios que se oculta tras ellas, garanticen el bienestar del hombre, o se coloca en primer plano la praxis como transformación de la naturaleza y realización del hombre por sí mismo. La primera solución incluye para los marxistas elementos místicos, a la vez que conduce al indiferentismo de la pura ciencia y al oscurantismo agnóstico; la segunda, por el contrario, une al carácter científico la interpretación objetiva de la realidad y un heroico subjetivismo de signo colectivista[23]. Pero afrontemos ya el problema de los presupuestos filosóficos.

Los comentaristas suelen reducir estos presupuestos de orden filosófico a tres fundamentales: dialéctica hegeliana, antropologismo de Feuerbach, socialismo científico. Todos ellos, por otra parte, dan lugar a los períodos ya clásicos en que los estudiosos del marxismo han dividido la crítica marxista de la religión: crítica filosófica, crítica política y crítica económica[24].

Dialéctica hegeliana

Ni que decir tiene que la resolución de la religión en filosofía, que tuvo su origen en Hegel, prepara el camino a Marx para establecer su crítica del hecho religioso. Como hemos visto en su lugar, Hegel da un vuelco a la doctrina de Kant cuando, al identificar realidad y pensamiento y reducir a Dios a la idea, hace de la realidad histórica la manifestación y realización del espíritu absoluto. Esto equivale a intramundanizar al absoluto y a hacerlo sujeto de la historia, negando la existencia de cualquier otra realidad supraempírica que confiera sentido a la existencia humana. De aquí va a arrancar precisamente la crítica marxiana de la religión, aunque previamente se haya verificado una transposición del orden ontológico al orden antropológico y social.

22. Cf. S. Alvarez Turienzo, *Supuestos filosóficos de la crítica de la religión en Marx:* La Ciudad de Dios 190 (1977) 27-80; G. M.-M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégeliens,* Paris 1969; F. Gregoire, *Aux sources de la pensée de Marx-Hegel et Feuerbach,* Louvain 1947; C. Valverde, *Los orígenes del marxismo,* Madrid 1974.

23. Cf. A. Lunacharsky, *Religión y socialismo,* Salamanca 1976, 169-170.

24. Recomendamos al lector el intersante artículo de S. Alvarez Turienzo antes citado, al que seguiremos en lo fundamental.

Con esta transposición Marx sustituye las categorías ontológicas por principios antropológicos y morales: propósitos, intenciones, finalidades y relaciones. Mantiene la forma dialéctica del pensamiento hegeliano, pero lo vacía de su contenido purificándolo de todas sus contaminaciones idealistas. La idea queda superada por la realidad tal como se desarrolla en la historia del hombre.

> No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia... Se parte de los individuos vivos y reales, y sólo se considera la conciencia como la conciencia de *ellos*... Por lo tanto, la conciencia, desde el comienzo, es un producto de la sociedad, y sigue siéndolo mientras los hombres existan [25].

Semejante transposición de orden antropologicosocial se debe al convencimiento que alberga Marx de la limitación que entraña la doctrina hegeliana que, a pesar de sus intuiciones y del alcance de su procedimiento dialéctico, permanece en el terreno de los puros principios y se circunscribe a un ámbito meramente especulativo. «Con la negación de la negación —dice Marx— Hegel ha encontrado la expresión abstracta, lógica, especulativa del movimiento de la historia» [26]. Pero el hombre no constituye de hecho su historia arbitrariamente ni *a priori,* en condiciones libremente elegidas por él, sino que tiene que hacerla en circunstancias impuestas y heredadas.

La dialéctica hegeliana, depurada de todo idealismo, constituye, por lo tanto, uno de los pilares más sólidos sobre los que se asienta el marxismo como doctrina, así como su crítica filosófica del fenómeno religioso.

Antropologismo de Feuerbach

Otro de los presupuestos filosóficos que preside la crítica marxiana de la religión es el antropologismo de Feuerbach. En efecto, Marx lleva a cabo la transposición del pensamiento de Hegel de la mano de Feuerbach, de cuya reducción antropológica se vale asimismo para dar el salto a lo sociológico. Hemos visto antes cómo Feuerbach, partiendo de los planteamientos de Hegel, los somete a una revisión crítica que conduce a la conversión de la filosofía especulativa en antropología. El punto de partida, así como la meta del pensamiento filosófico no es objeto de la razón abstracta,

25. K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión,* 164.
26. *Manuscritos,* Madrid 1970, 132.

sino el hombre totalizado. Desde esta base Feuerbach critica la filosofía especulativa de Hegel y enjuicia la creencia en un ser superior —actitud religiosa— como sueño y proyección del espíritu humano. La religión descansa, pues, en una ilusión, y la crítica que de ella se hace pone de manifiesto su falsedad, estableciendo en su lugar el verdadero alcance de lo propiamente humano.

Marx se acerca al principio con verdadero entusiasmo a este pensamiento y, en un examen crítico del mismo, lo criba de sus adherencias idealistas a tenor de sus propios principios. Marx lo elogia constantemente porque ve en él el camino hacia la verdad y el principio de una crítica positiva del ser humano y de la naturaleza. «Después de Hegel —dice— hizo época porque cargó el acento sobre los puntos desagradables para la conciencia cristiana e importantes para el proceso de la crítica filosófica que Hegel había dejado en un claroscuro místico» [27]. Engels añade por su parte: «Momentáneamente fuimos todos feuerbachianos. Puede verse... con qué entusiasmo saludó Marx la nueva manera de ver y hasta qué punto... fue influenciado por ellos» [28].

Pero el marxismo no va a seguir al pie de la letra los planteamientos de Feuerbach porque los considera impregnados de filosofía especulativa y teórica. Es verdad que Feuerbach es realista en sus planteamientos, ya que parte del hombre existencial, pero no tiene en cuenta para nada las relaciones concretas entre los hombres ni dice nada del mundo en que viven. Por eso el hombre a que se refiere es un ser abstracto y genérico, sucedáneo del Dios de los teólogos. Le falta la audacia necesaria para descender de la altura de lo genérico al suelo de las realidades concretas vivientes. «Para venir del hombre abstracto de Feuerbach a los hombres reales y vivientes —escribe Engels— no hay más que un camino: verlos actuar en la historia. Pero Feuerbach se resistía contra esto» [29]. Tendrán que ser los propios marxistas quienes realicen el tránsito añorado vertiendo la antropología feuerbachiana en categorías materialistas y sociales que posibiliten la comprensión del hombre desde el ejercicio de sus relaciones existenciales.

Así como Feuerbach había realizado una transposición antropológica del pensamiento filosófico de Hegel, Marx y Engels harán lo que bien puede llamarse conversión sociológica de la doctrina de Feuerbach. Esta conversión o purificación comienza ya en 1845 en las *Tesis sobre Feuerbach,* donde apunta sin ambigüedades la

27. En «Anexo» a *Miseria de la filosofía,* Madrid 1968, 246.
28. K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión,* 338.
29. *Ibid.,* 355.

nueva concepción del mundo basada en un materialismo que permite enfocar el análisis de la historia desde un punto de vista más sociológico que antropológico. La tesis sexta es testimonio fehaciente de lo que estamos diciendo. «Feuerbach —escribe Marx— diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales» [30]. Por consiguiente, el curso de las relaciones sociales y la dinámica de la historia real constituirán la base desde donde el marxismo ejerza su crítica de la actitud religiosa. Mas para ello, repitámoslo una vez más, ha sido necesario realizar previamente una antropologización de la filosofía especulativa de Hegel, tarea que llevó a cabo Feuerbach al sustituir la razón abstracta del mundo (logos) por el hombre y lo humano.

Socialismo científico

El socialismo científico propugnado por el marxismo, que se presenta como único intento de comprensión objetiva del proceso real de la vida y de la historia, tiene su encuadre doctrinal en el materialismo histórico. En efecto, para el marxismo, la historia de la sociedad no es otra cosa que la historia de la lucha de clases basada en las relaciones existentes de producción. Toda producción exige la posesión y el uso de los medios productivos, unos inertes como tierra, subsuelo, etc., y otros activos como fuerzas motrices y técnicas. Ahora bien, la puesta en juego de estas fuerzas crea entre los productores un tipo determinado de relaciones que constituyen el entramado del sistema social y regulan las modalidades del uso de esas mismas fuerzas. Con ello se da lugar a una oposición radical entre quienes poseen los medios de producción y quienes carecen absolutamente de ellos. Los primeros ejercen un dominio económico absorbente, puesto que controlan en beneficio propio todo el movimiento productivo, mientras que los segundos están sometidos a los primeros y son desposeídos del producto de su trabajo. Pero pueden tomar conciencia de sus propios intereses, opuestos siempre a los de la clase dominante, y rivalizar con ella. De este antagonismo esencial surge la lucha de clases como motor de la historia.

Pero la clase dominadora, para mantener en sus manos el control de la producción, necesita tener bajo su dominio y poder

30. *Ibid.*, 161.

a la clase desposeída mediante el empleo de órganos adecuados de sumisión. Uno de estos medios es el Estado. De ahí que la lucha de clases se oriente, en una sengunda instancia, a hacerse con las fuerzas del Estado y controlarlas a su antojo, convirtiéndose así en lucha política. Como indicábamos antes, la raíz de este movimiento son las relaciones de producción, por eso, cuando el nivel de las fuerzas productivas y el carácter de las relaciones de producción son compatibles y armónicas, el ordenamiento social permanece estable. Pero, cuando se hacen incompatibles, el orden social establecido por la clase dominante hace crisis y engendra en su seno el germen de su propia destrucción como clase [31].

Aquí radica, según Engels, la clave de la historia, ya que las formas ideológicas dependen en todo momento de las condiciones materiales de existencia. «La producción de las ideas, del pensamiento de los hombres, de su comunicación espiritual, aparece aquí como encarnación de su condición material» [32]. Marx, por su parte, ha visto en esta realidad la base de los movimientos sociales que en su época comenzaban a pulular en Francia y en Inglaterra.

> ...la base de esta concepción de la historia, entonces, consiste en señalar el verdadero proceso de producción, teniendo como punto de partida la producción material de las necesidades más perentorias de la vida, para concebir la forma de relaciones vinculadas con este modo de producción y engendrada por él... como fundamento de toda la historia [33].

Cabe preguntarnos ahora por el papel desempeñado por la religión en todo este concierto. Los marxistas le atribuyen una función decisiva porque, además de aparecer ligada históricamente a la clase dominante, es la expresión de una condición histórica determinada que se caracteriza por la opresión y la miseria. Superada esta circunstancia adversa, la religión desaparecerá por sí misma.

> Resulta inmediatamente evidente que esta religión de la naturaleza, o esta actitud definida hacia la naturaleza, está determinada por la forma de sociedad... Por consiguiente llega al resultado de que todas las formas y productos de la conciencia pueden ser disueltos... por la abolición práctica de las relaciones sociales reales que dieron nacimiento a esas patrañas idealistas [34].

31. Cf. *Ibid.*, 241.
32. *Ibid.*, 114.
33. *Ibid.*, 166.
34. *Ibid.*, 165, 166.

La razón de ello estriba en que el punto de partida —las premisas— no es un principio absoluto idealizado, como defendía la filosofía especulativa de Hegel, sino el hombre real inmerso en su actividad y condicionado por un sin fin de imponderables reales [35]. Pero un hombre que, al crear sus medios de subsistencia se crea a sí mismo, no necesita de ningún principio originante extraño ni de un destino plenificador metaempírico. El es su propio principio y su propio fin. «Para el hombre socialista —escribe Marx— toda llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano; el devenir de la naturaleza para el hombre tiene en sí la prueba evidente, irrefutable, de su nacimiento de sí mismo, de su proceso de originación» [36]. De esta manera aparece un humanismo de corte materialista, cuya expresión más fiel es el socialismo, dado que «el conjunto de relaciones sociales» es lo que constituye la verdadera naturaleza del hombre.

Marx llega a esta conclusión después de armonizar los principios de la filosofía alemana con la práctica del socialismo francés y de la economía inglesa.

> Mis investigaciones me llevan a la conclusión de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, tienen sus raíces en las condiciones materiales de la vida, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política... El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general [37].

Los tres presupuestos filosóficos señalados, dialéctica hegeliana, antropologismo de Feuerbach y sociologismo científico, preparan convenientemente el camino a la crítica marxista de la religión, la cual se ejerce a nivel filosófico con la pretensión de liberar al hombre de una de sus alienaciones fundamentales: el sometimiento a un ser superior extraño.

35. Cf. *Ibid*, 164.
36. K. Marx, *Manuscritos*, 155-156.
37. K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión*, 240, 241. Cf. S. Alvarez Turienzo, *o. c.*. 57, 61-62.

3) Crítica marxista de la religión

No es fácil abordar la crítica marxista de la religión en su conjunto y de forma global. En ella se advierten distintos momentos y, sobre todo, diferentes niveles de interpretación según las épocas. Hay que decir, por consiguiente, que existe una evolución clara en la misma a tenor del progreso experimentado en la concepción del hombre y de la sociedad. De ahí que los comentaristas en general coincidan en distinguir tres períodos principales. La pauta es marcada por el mismo Marx quien, a pesar de convertir su obra en una crítica continua, la va presentando, sin embargo, bajo distintos aspectos a medida que se desarrolla su pensamiento. En orden cronológico podemos distinguir las siguientes fases: crítica filosófica, crítica política y crítica económica [38].

Crítica filosófica

Marx realiza por primera vez una crítica de la religión a nivel puramente filosófico en su disertación doctoral, así como en los trabajos previos y en los apéndices de la misma. En esta época se percibe todavía con toda claridad la influencia de Hegel y, sobre todo, la de Bauer y Feuerbach. Sostiene que la filosofía es por sí misma crítica del hecho religioso y de la religión misma, a la que supera desde el momento en que hace ver que los principios teológicos son mistificaciones y estados previos de la conciencia verdadera. Tanto en las pruebas de la existencia de Dios como en el contenido de la misma religión, Marx no ve otra cosa que la autoconciencia esencial del hombre lógicamente explicitada. Esta, antes de encontrarse a sí misma, no logra concebir como proyecciones suyas las afirmaciones sobre Dios. Por eso lo objetiva concibiéndolo como ser trascendente y real. Así se olvida de que la única divinidad que existe realmente es ella misma. «La religión —escribe Marx— es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo del hombre que aún no se ha encontrado» [39]. Y en otra parte: «Las pruebas de la existencia de Dios no son más que

38. Cf. K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión*, Introducción, 12-37. También José María Aguirre, *Los clásicos marxistas y la religión:* Lumen 25 (1976) 325-358; 385-412; K. Korsch, *Marxismo y filosofía*, Era, México 1970; W. Post, *La crítica de la religión en Karl Marx*, Barcelona 1973.
39. K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión*, 93.

pruebas de la autoconciencia esencial del hombre, explicaciones lógicas de ésta. Por ejemplo, el argumento ontológico. ¿Qué ser es inmediatamente en tanto que es pensado? La autoconciencia» [40].

Pero Marx, en su intento de descubrir el mecanismo que origina la falsa conciencia y de detectar las circunstancias que favorecen la proyección del hombre en un ser superior ficticio, va más allá que Bauer y que Feuerbach. Para él, esta proyección es originada por determinados factores que obstaculizan el acceso del hombre a la verdadera autonomía de sí mismo. Se trata principalmente de la mala organización de la naturaleza y de la sociedad, la cual impide al hombre el dominio pleno sobre las fuerzas naturales y sociales, manifestándose en las contradicciones existentes entre fuerzas productivas y relaciones de producción.

Marx es consciente, sin embargo, de que estas contradicciones serán superadas una vez que el progreso científico y técnico proporcione al hombre los instrumentos necesarios para su liberación mediante el dominio de la naturaleza y la reorganización de la sociedad. Conseguida dicha liberación, el hombre se constituye en único dueño de sí mismo, Dios resultará superfluo y las relaciones humanas sustituirán a la dependencia del absoluto. Vistas así las cosas, la religión es considerada como la expresión de la deficiencia actual del hombre debida a los condicionamientos reales de la existencia concreta, ya que el hombre no es un ser ideal y abstracto, sino «*el mundo de los hombres,* el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una *conciencia invertida del mundo,* porque son un mundo *invertido*» [41].

Con la enumeración de estas causas concretas, el marxismo sitúa su crítica de la religión en un terreno más político que filosófico, por eso su segunda fase revestirá un carácter menos especulativo y mucho más pragmático.

Crítica política

K. Marx lleva a cabo esta tarea a través de una intensa actividad periodística como colaborador de la «Gaceta renana» (Rheinische Zeitung). Esta ocupación lo obliga a descender de la cima de la pura especulación y a enfrentarse con los problemas de orden práctico que ofrece la vida sociopolítica, en cuyo ámbito se desarrolla la actitud religiosa. Marx llega a ver en la religión, concretamente en el cristianismo, la justificación de determinados intereses particulares y, por lo mismo, un impedimento para la emancipación política de los pueblos; emancipación que, en último término, equivale a la liberación de la tutela religiosa.

40. K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión,* 61; Cf. J. M. Aguirre, *Los clásicos...,* 330-332.

41. K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión,* 93. «*La tarea de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad,* en averiguar la *verdad del más acá...* De tal modo la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho* y la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*»: Ibid., 94.

Por otra parte, la crítica debe versar siempre sobre las condiciones reales del hombre encuadrado en un marco político concreto, por eso, si no quiere perderse en abstracciones inútiles, debe ser un análisis de la conciencia religiosa encarnada entendida en su significación política, es decir, una crítica del funcionamiento social y de las manipulaciones políticas. «Yo exigía —escribe Marx a Arnold Ruge en 1842— que se criticase la religión en el marco de la situación política... ya que la religión no tiene ningún contenido en sí misma, puesto que no vive del cielo, sino de la tierra, y se hunde en cuanto queda abolida la realidad absurda que tiene ella por *teoría*» [42].

No obstante, Marx conoce muy bien el peligro que entraña la posible absolutización del Estado por encima del hombre y de la sociedad, con lo que la prepotencia religiosa de antes puede convertirse ahora en supremacía del poder estatal sin que nada haya cambiado esencialmente, sino sólo en su formulación categorial. Por eso no critica ya el fenómeno religioso en sí mismo, sino en la *transferencia* que se ha hecho de él a la realidad política, la cual tiene como fundamento una base esencialmente religiosa. Es decir, lo esencial de la religión ha sido abstraído del fenómeno religioso propiamente dicho y se ha instalado en la organización política. Pero la religión se muestra una vez más incapaz de ofrecer una alternativa válida para construir un Estado racional y, por consiguiente, no es ella la causa del Estado, sino la consecuencia de una realidad política irracional. La irracionalidad del Estado cristiano —concretamente el alemán de su tiempo— pone de manifiesto a los ojos de Marx la vaciedad de contenido y de valor objetivo de la religión. Convencido de este hecho, Marx no va a hacer consistir la liberación total del hombre en la sola supresión de la esclavitud religiosa, sino también en la superación sociopolítica alienada que la engendra. En consecuencia, el análisis crítico deja de ser un juicio filosófico sobre la religión y se convierte en crítica de los condicionamientos sociales y políticos que

42. Citado por J. M. Aguirre, *Los clásicos...,* 335.

originan y fomentan la alienación religiosa. Luchar contra la religión es, en definitiva, luchar contra la estructura de *este mundo,* del que la religión es su expresión espiritual [43].

Crítica económica

En su obra *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* de 1844, Marx nos deja una descripción de la actitud religiosa como expresión significativa del estado de postración en que se encuentra la humanidad. «La miseria *religiosa* —escribe— es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por otra, la *protesta* contra la miseria real» [44]. Esta afirmación es fiel reflejo de la preocupación que siente Marx por descubrir las raíces de la alienación sociopolítica del hombre, que no se encuentran más que en la estructura económica actual de la sociedad. Por eso Marx cataloga la religión entre las *ideologías* que, lejos de representar la realidad misma, son reflejo y forma de la conciencia alienada.

Es cierto que el trabajo —la praxis— es el medio de que dispone el hombre para realizarse. Pero no siempre cumple su cometido, debido a la clase de relaciones concretas que presiden la vida laboral y social. En este proceso el orden humano recibe una alteración profunda, dando lugar a la vida alienada del trabajador y a una falsa conciencia. La raíz de esta alienación hay que buscarla en la división del trabajo en material e intelectual. Con ello la conciencia se imagina ser más que conciencia de la práctica existente y se entretiene en formar teorías y puras ideologías (teología, filosofía, etc.), que son solamente el resultado de un enfrentamiento conflictivo entre las relaciones sociales y las fuerzas reales de producción. Son fruto de un choque y expresión puramente mental y abstracta. Son la «idea del individuo aparentemente aislado, la idea de grilletes y limitaciones sumamente empíricas dentro de las cuales se mueven el mundo de producción de la vida y las formas de relación correspondiente a él» [45].

Pero Marx va mucho más allá todavía. Se da cuenta de que esta división del trabajo lleva consigo la errónea destinación del producto, que pasa a ser de este modo propiedad de otros individuos diferentes de los propios trabajadores. Este fenómeno produce dos realidades completamente diversas: la sociedad dividida

43. Cf. K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión,* 94.
44. *Ibid.,* 94.
45. Citado por J. M. Aguirre, *Los clásicos...,* 350.

en clases antagónicas y la conversión del producto del trabajo en «mercancía», que se transforma en fetiche que enmascara su esencia real. Ahora bien, en una sociedad dividida en clases opuestas, aquellos que poseen los medios de producción material ejercen un dominio espiritual sobre los que carecen de estos recursos. La clase poderosa crea su propia ideología que intenta imponer a todos los otros con el fin de justificar el estado de explotación económica derivado de las relaciones de producción. De esta manera la explotación material del trabajador se añade a su alienación de orden intelectual. Marx se expresa con palabras terminantes en este sentido en *La ideología alemana:* «La clase que dispone de los medios de producción material dispone también de los medios de producción espiritual, de forma que, por regla general, a éstos les están sometidos también los pensamientos de aquellos a quienes faltan los medios de producción espiritual» [46].

Según Marx, una de estas ideologías es la religión, que no brota de la condición natural del ser humano, sino del condicionamiento material en que vive. Es sencillamente el reflejo de la praxis social alienada propia de cada época histórica. Por consiguiente, está supeditada al cambio de las condiciones materiales e históricas que la hicieron surgir.

> (Esta conversión de la historia) no explica la práctica por la idea, sino que explica la formación de las ideas por la práctica material. Por consiguiente llega al resultado de que todas las formas y productos de la conciencia pueden ser disueltos, no por la crítica intelectual..., sino por la abolición práctica de las relaciones sociales reales que dieron nacimiento a estas patrañas idealistas [47].

En resumen, el nacimiento de la religión se debe a una de estas dos causas: a la inmersión de los individuos en sus comunidades naturales, de las que no pueden salir por carecer de capacidad suficiente para labrarse una conciencia individual, o a la situación de dependencia creada por las particulares relaciones de producción. Ambas tienen su fundamento en el estado de subdesarrollo de las fuerzas productivas. Pero cuando éstas se hayan perfeccionado por el crecimiento de la conciencia y de los medios de producción, el hombre se independizará primero de su comunidad natural, terminando con la situación de dominio-esclavitud, y después de la fuerza alienante de la religión que no tendrá tierra firme

46. K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión,* 166.
47. Cf. F. Engels, *Anti-Dühring,* en K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión,* 273-274. También Marx-Engels, *La ideología alemana, Ibid.,* 165.

en que apoyarse[48]. Esto conduce a Marx a pensar que la crítica efectiva de la religión no se puede resolver por autoridad ni por mera denuncia ideológica, sino por la transformación de las condiciones del trabajo y de la vida, esto es, haciendo que las relaciones del hombre con sus semejantes y con la naturaleza se fundamenten en la igualdad real de todos los hombres.

A esta meta, caracterizada por la liberación de todas las alienaciones, es a la que aspira el marxismo según las afirmaciones de *El capital:*

> *El reflejo religioso* del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres las relaciones entre sí y respecto de la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de los hombres libremente socializados y puestos bajo un mando consciente y racional. Mas para ello la sociedad habrá de contar con una base material o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez fruto natural de una larga y penosa evolución[48].

Marxistas revisionistas como E. Bloch matizarán más este pensamiento y harán consistir la esencia humana no en un estado social determinado, sino en la libre asociación de los individuos, que aparecerá al final de la historia en lugar de un paraíso supraterreno e idealizado, o de un Dios trascendente y personal. «Dios —escribe Bloch— se convierte en el reino de Dios, y el reino de Dios no encierra ya Dios alguno... Esta heteronomía religiosa y su hipótesis cosificada se disuelven por completo en la teología de la comunidad, pero en una teología que ha cruzado ya el umbral de la criatura hasta ahora considerada, de su antropología y de su sociología»[49].

4) Crítica de la crítica marxista de la religión

He aquí los aspectos principales de la crítica marxista de la religión, la cual, aunque comprende diversos niveles —iglesia, cristianismo, religión— no es exclusiva de ninguno de ellos porque se refiere esencialmente a la religión como tal, a su común denominador. No se detiene en aspectos concretos que haya po-

48. K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión,* 262.
49. Citado por Heinz Kimmerle, *La filosofía de la religión de E. Bloch como ateísmo humanista,* en *En favor de Bloch,* Madrid 1974, 84.

dido revestir la religión en su transcurso histórico; se dirige más bien a la esencia misma de la actitud religiosa instalándose en un área de total universalidad. Es crítica racional porque, trascendiendo los fenómenos y hechos particulares, ataca a los mismos fundamentos. Más aún, como sostiene Lunacharski, puede decirse que el marxismo como filosofía es paradójicamente un sistema religioso nuevo profundamente crítico y sintético[50].

Teniendo en cuenta y adelantando el incumplimiento de la profecía de Marx: extinción del Estado y supresión automática de la religión, podemos establecer ya una crítica de la misma crítica. A este respecto los comentaristas destacan tres insuficiencias fundamentales que convierten en objeto de su crítica: falsa universalización, identificación indebida, desconocimiento del origen de lo religioso. Examinemos brevemente cada uno de estos aspectos.

a) *Falsa universalización.* Marx reprocha a Hegel su concepción monolítica de la historia, así como la existencia del espíritu de la misma. En su lugar pone las clases que luchan por intereses opuestos, negando toda posibilidad de teologizar la historia al estilo de Hegel que la identifica con un proceso esencialmente religioso. Por el contrario, la religión debe ser considerada desde un punto de vista particular según su funcionamiento concreto en cada forma de sociedad.

Es cierto que Marx pretende llevar la crítica de la religión por este camino, pero a la hora de realizarla nos encontramos con que no ha logrado su intento, ya que no consigue abandonar el planteamiento totalitario hegeliano, sino que aplica el «pensamiento de identidad» entre totalidad y particularidad, entre esencia y expresiones fenoménicas de la misma. El resultado de esta metodología es evidente: atribuir a la religión como tal lo que solamente es característica muy particular de alguna de sus manifestaciones históricas. Identifica, pues, la religión con sus formas concretas y manifestaciones circunstanciales, emitiendo un veredicto definitivo sobre la esencia de la religión cuando su juicio no debe sobrepasar el caso concreto en el que no pocas veces se entremezclan la superstición y la magia que desfiguran lo genuinamente religioso[51]. En consecuencia tenemos que decir que el juicio crítico de Marx tiene más de síntesis intuitiva que de análisis cientfico y metódico.

50. Cf. A. Lunacharsky, *o. c.,* 145.
51. Cf. K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión,* Introducción, 32-33.

b) *Identificación indebida.* Marx señala como elemento esencial de la religión el desgarro que produce en el hombre. La creencia religiosa proyecta al individuo fuera de sí en un mundo ilusorio considerado como real al que confiere vida propia e independiente. Pero Marx olvida que, al pensar de este modo, comete el error de convertir en religión todos aquellos factores que producen escisión o fetichismo. Así llama Estado religioso al Estado burgués, porque es expresión de una separación. Incurre con ello en una falsa identificación.

Su procedimiento sería legítimo si, en vez de absolutizar, sus afirmaciones estuvieran revestidas de un carácter relativo, sosteniendo que, así como las formulaciones religiosas son expresión de una separación, de la misma manera el Estado políticamente emancipado es religioso en cuanto que es expresión de una escisión[52].

c) *Desconocimiento del origen de lo religioso.* Al no fundamentar la religión en la naturaleza del hombre, sino en determinadas condiciones materiales de la existencia, Marx demuestra un desconocimiento tanto de la etnología como de la historia de las religiones. Según Marx, la religión es un epifenómeno que desaparecerá cuando el hombre haya logrado unas condiciones de vida que le permitan relacionarse con sus semejantes en un plano de igualdad en todos los órdenes.

Esta manera de pensar implica un lamentable olvido de dos puntos fundamentales. Por una parte, la presencia universal del hecho religioso como constante invariable desde los orígenes de la humanidad hasta nuestros días y, por otra, la deficiencia constitutiva del ser humano que, al moverse entre lo finito y lo infinito, postula un orden ontológicamente superior, cima de su autorrealización, como demuestra la antropología filosófica, según veremos más adelante.

Este dato exige una explicación racional y no basta decir que el socialismo, por el hecho de desterrar toda miseria, terminará con la religión como fuente de consuelo. Marx no examina las posibilidades de persistencia de la religión en la sociedad perfecta del futuro. Tampoco examina el vacío antropológico que se crearía en el caso de que desapareciera completamente, principalmente cuando el mismo Marx presenta su ateísmo como un humanismo histórico, un humanismo socializado y democrático donde el hombre puede ser verdaderamente hombre porque le es dado realizar todas sus posibilidades. Una de ellas es el amor, el cual no en-

52. *Ibid.*, 35.

cuentra síntomas de ser satisfecho plenamente en una perspectiva intramundana que excluya toda trascendencia.

Hans Küng[53] resume la crítica de Marx diciendo que los argumentos decisivos de su ateísmo están tomados de Feuerbach y que, como los de éste, también los de Marx carecen de una fundamentación convincente tanto desde el punto de vista ontológico como antropológico. Marx pretende explicar la teoría de la proyección desde la política y la economía, como hemos visto, pero aunque los factores socioeconómicos ejercen un influjo indiscutible en las concepciones religiosas, no por ello autorizan a negar racionalmente la existencia de Dios. Es cierto que las representaciones de éste son obra del hombre influenciado por las relaciones de tipo económico y político, pero eso no demuestra que Dios sea sólo un producto del pensamiento y de la imaginación. Existe toda una serie de cuestiones fundamentales, como el sentido, el fundamento y la finalidad del hombre y de la naturaleza, que están exigiendo una solución a nivel más profundo compatible con la tendencia a una vida personal por encima de cualquier felicidad pasajera.

En cuanto a Engels y a Lenin, tenemos que decir que siguen generalmente el procedimiento marxiano, si bien insisten de manera especial en el aspecto científico de la crítica religiosa, enjuiciándola desde las conquistas de la ciencia positiva y declarando su incompatibilidad. Su crítica arranca de la cosmovisión científica actual empalmando en cierto modo con A. Comte y entremezclando la apreciación positivista de la religión con su concepción como ideología. Mientras Engels padece el influjo del monismo materialista de Darwin y de Häckel, Lenin, por el contrario, es acreedor a experiencias típicamente rusas —una iglesia aliada del poder zarista— y a la polémica hostil contra la teología que él confunde con la religión como instrumento de dominación. Son estos unos elementos y circunstancias que, si bien matizan la crítica emitida por Max, no por ello la modifican sustancialmente[54].

Resumiendo nuestra crítica de la teoría marxista de la religión, diremos que no puede hablarse de ideología religiosa en general. Es necesario descender a precisiones concretas que contemplen el marco histórico particular donde el factor socioeconómico ejerce una influencia muy determinada en el hecho de la creencia. No es legítimo, por lo tanto, extrapolar a momentos diferentes observa-

53. Cf. H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid ²1979, 341-342.
54. Cf. I. Fetscher, *Cambios en la crítica marxista de la religión:* Concilium 16 (1966) 304-309.

ciones que fueron válidas para un determinado momento, sobre todo cuando entre unas y otras circunstancias media un cambio cualitativo muy acusado en las fuerzas productivas y en las relaciones de producción. El hecho religioso, aun como actitud única de dependencia del sujeto respecto de un ser superior, se colorea de matices muy diversos que dan lugar a expresiones y comportamientos multiformes. No se trata solamente de matices distintos, sino de diferencias notables que la crítica no debe pasar por alto.

Por otra parte, tampoco puede echarse en olvido una observación importante que el marxismo no parece tener en cuenta. Tanto los factores sociales como las fuerzas y las relaciones de producción no siempre se presentan como determinantes de una ideología —la religión en nuestro caso—, sino como simples condicionamientos. En la interpretación marxista, sin embargo, el conjunto de representaciones religiosas —la actitud religiosa como tal— está determinado y no sólo condicionado por las fuerzas productivas y por las relaciones de producción. Pero éste es un principio que no puede ser aceptado como un postulado; necesita ser discutido críticamente, contando para ello con los datos empíricos suficientes para poder decidir en un sentido o en otro. Por eso, como decíamos más arriba, más que lanzar una afirmación absoluta o emitir una teoría definitiva, el marxismo debiera haberse circunscrito al marco de una hipótesis relativa, según la cual la actitud religiosa estaría ligada en determinados casos, con relación de dependencia, al estado y desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Pero lo que puede ser cierto en un caso particular y concreto, no debe proclamarse como criterio universal de verdad.

c) *Crítica de la religión de V. Gardavsky*

Vitezslav Gardavsky es un filósofo marxista checoslovaco que en un libro reciente, *Dios no ha muerto del todo*, emprende una nueva exégesis revolucionaria de la Biblia y de la religión en general [55]. Nos ocupamos de él en este lugar por ser uno de los críticos de la religión más significativos dentro del marxismo actual. Su crítica, original ciertamente, no es negativa ni demoledora, sino una consideración abierta y comprensiva de todo cuanto la religión, concretamente el cristianismo, encierra de positivo

55. V. Gardavsky, *Dios no ha muerto del todo. Reflexiones de un marxista sobre la Biblia, la religión y el ateísmo,* Salamanca 1972.

y de enriquecedor, así como de medio de progreso para el mismo marxismo.

A diferencia de Marx, Gardavsky sitúa su crítica en un campo estrictamente antropológico y no social. No obstante, lo primero que tenemos que señalar es su ateísmo terminante declarado expresamente por él mismo. Gardavsky es un ateo que confiesa de cara que en el Dios de la Biblia no ve más que el conjunto de posibilidades propias del hombre. De ahí su tesis en su doble vertiente: Dios no ha muerto del todo y el hombre no vive aún en plenitud. Con esta tesis pretende decirnos, lo mismo que E. Bloch, que el hombre cree en Dios porque no ha alcanzado todavía el grado de perfección y de desarrollo que le corresponde, se encuentra aún muy lejos de su propia meta.

Gardavsky llega a esta conclusión después de un análisis del hombre judío a través de dos personajes principales que toma por arquetipos: Jacob y Jesús de Nazaret. Ambos, como cualquier otro hombre judío, tienen siempre delante de sí al Dios creador, ser absoluto que se presenta como la síntesis de las posibilidades futuras del hombre envueltas en el misterio. «El Señor es para el judío —escribe— una interpretación del hombre; en él conoce lo que puede ser en oposición a lo que es» (p. 41).

En la elección radical de Jacob ve Gardavsky el símbolo de independencia del ser humano que, sobreponiéndose al destino natural trazado de antemano por una fuerza extraña, labra su propia historia a su antojo y se crea un nombre propio y personal. Se hace un «yo», un *sujeto* frente a la generalidad, es decir, un hombre libre y auténtico. «Su acción es la primera acción de rango histórico, la primera acción auténticamente humana. Israel se convierte en *Señor del tiempo*» (p. 45). La trascendencia, por consiguiente, no es más que el futuro histórico, el movimiento «dirigido dinámicamente al total de posibilidades auténticas que posee la humanidad desde el principio» (p. 45). Jacob es el hombre que ha sabido descubrir el futuro de las riquezas humanas. No es más que el individuo consciente de su propia medida como hombre. Su gesto es la afloración del conocimiento de la verdadera dimensión de lo humano.

Jesús de Nazaret representa, siguiendo esta línea, otra faceta igualmente liberadora y plenificadora de lo humano. Es la llamada especial a la decisión personal pronunciada en el tiempo, pero trascendiéndolo a su vez. Su acción prodigiosa pone de manifiesto la propia subjetividad humana que, en la salida de sí misma hacia el prójimo y hacia Dios, crea historia por encima de las barreras de la muerte. Jesús, paradigma del hombre libre, da respuesta

mediante su amor a las cuestiones fundamentales de la vida que exigen lucha y decisión constantes para configurar al hombre que se abre progresivamente a un futuro allende las posibilidades presentes.

Pero Gardavsky da un paso más e investiga el alcance significativo del mensaje de Jesús tal como se manifiesta en algunos de sus seguidores o en algunas de sus formas históricas más relevantes. Su análisis de san Agustín, santo Tomás y Pascal son un intento de clarificación del conflicto en que se debate el hombre cristiano por superar el dilema creado por la fe en la trascendencia —inferida del orden cósmico— y por la acción comprometida en el mundo. Para el pensador checo, la solución del dilema se encuentra en la vuelta apasionada a la acción nacida del amor. Este es el único medio para adentrarse en el futuro superando el temor a la muerte individual mediante acciones históricas que nos ponen ante el verdadero porvenir. Propugna un humanismo construido sobre la base de la confianza en la racionalidad y destreza del hombre, configuradoras de su realidad auténtica.

Pero donde Gardavsky patentiza su postura crítica frente a la religión como respuesta insuficiente de futuro es en el último capítulo del libro donde presenta la metafísica del ateísmo marxista. Para él, la metafísica tradicional se convierte en una antropología filosófica reivindicadora de la trascendencia del individuo humano hacia la sociedad total. Por eso concibe la metafísica como el intento de una teoría de la subjetividad que, renunciando a toda inclinación objetivista, se esfuerza por avanzar más allá de sí misma transformando los límites históricos impuestos por la naturaleza.

En esta perspectiva prometedora, el futuro adquiere una relevancia excepcional: es el centro polarizador y el pivote sobre el que gira y se articula la concepción antropológica. Los motivos internos de este futuro no provienen de un pensamiento mesiánico, de una fe utópica o de una promesa extramundana. Radican en la naturaleza prospectiva del hombre que se esfuerza por conocer su verdadera dimensión y por saber en quién se va a convertir.

Para fundamentar esta teoría, Gardavsky recurre a una doble certeza: el hecho de la sociabilidad humana y el acontecimiento cierto de la muerte. Ambas verdades se condicionan mutuamente, ya que la actividad convierte al hombre, a través de su mortalidad, en esperanza para los otros. La sociedad solamente se desarrolla y se humaniza en la muerte de sus miembros. El acontecimiento de la muerte individual desempeña dos funciones: priva al

individuo del conjunto de relaciones que entretejen su existencia —es el fin de toda relación— y dota a la sociedad de una esperanza nueva porque le permite vivir de las conquistas del miembro desaparecido.

Esta interdependencia del hombre y de la sociedad, como estructura supraindividual, hace inviable el postulado de un alma inmortal, de una eternidad personal y de un Dios remunerador. Todo esto no es más que fruto de un pseudoconocimiento derivado del olvido de que sujeto es tanto el individuo como la humanidad histórica, así como del deseo desmedido de la persona de seguir siendo un «yo» después de la muerte. Quienes alimentan esta creencia (religión) ignoran algo tan importante como que vida y muerte no son meros datos fisiológicos, sino relaciones espaciotemporales de la subjetividad en los que el individuo se trasciende constantemente en la praxis hacia el todo de la humanidad.

Gardavsky explica en profundidad esta clase de sociabilidad. Para ello recurre al amor como condición existencial imprescindible de las relaciones entre los hombres y como elemento integrador de la subjetividad. Por el amor el hombre se convierte en creación y ésta en autorrealización humana, ya que constituye el paso del «yo» al «nosotros» donde se supera la limitación de signo individual y se trascienden las posibilidades presentes. Es creador de una comunidad en la que vivir es una empresa digna del hombre.

Esta es la única meta a la que aspira Gardavsky. Para él carece de sentido otra clase de trascendencia o forma de futuro. Por eso dirá: «No creemos en Dios aunque esto sea absurdo» (p. 260). Su pretensión no es otra que sustituir la actitud religiosa por el dinamismo de la acción coordinada de los hombres. Esta acción necesariamente culmina en situaciones históricas privilegiadas donde las generaciones futuras se enriquecen con las conquistas de las generaciones pasadas. Su principal fruto es, por tanto, la afloración de lo comunitario, lo «nuestro» sobre lo «tuyo» y lo «mío». El único futuro verdadero del hombre, el único paraíso y la única esperanza, es la humanidad «totalizada» sobre sí misma.

A pesar de su ateísmo explícito, se advierte, sin embargo, en el pensamiento del filósofo checo un deseo incontenible de encontrar *algo* o *alguien* que viene sugerido, pero no conseguido definitivamente, por la elección radical de Jacob, por la acción prodigiosa de Jesús y por las posibilidades del amor humano. Pero Gardavsky vuelve la espalda a la luz de la revelación sobrenatural y no logra descubrir en Jesús algo realmente prodigioso, la pre-

sencialización del amor del Padre, garantía cierta de las exigencias de irreversibilidad que impulsan al hombre hacia la meta de su personalización, hacia su plenificación como realidad personal.

Es cierto que después del hombre, la humanidad; pero no es menos verdad que, para que ésta no prive al hombre de su mayor conquista, la personalidad, se hace necesario un centro superior, trascendente y personal, capaz de conceder la forma de optimación humana. Gardavsky no presta atención a la exigencia antropológica, por eso convierte el futuro del hombre en una realidad comunitaria etérea donde el yo personal se volatiliza y donde la misma humanidad termina por desaparecer porque sin el reconocimiento del ser individual humano no hay humanidad real posible. El pensador marxista ha sacrificado el «yo personal» —insustituible bajo cualquier pretexto— a un modelo de relaciones humanas que en tanto son válidas en cuanto que mantienen vivas las exigencias intransferibles de la persona. Se olvida asimismo de que las vidas de Jacob y de Jesús son significativas porque se alimentan de la aceptación integradora de una relación vivida con Alguien completamente distinto, con quien mantienen un diálogo personal y un compromiso recíproco, garantía de una vida futura personal.

Para terminar recordamos con J. Maritain que la elevación de la humanidad entera a una vida social y política perfecta es un noble propósito que responde a las aspiraciones legítimas de la persona humana. Pero esta intención fracasa, si se pierde de vista la ordenación ulterior de la comunidad a otra realidad superior, ya que las aspiraciones radicales del hombre superan toda clase de comunicación meramente humana, por más elevada que ésta sea [56]. Pero Gardavsky, en su buena intención de criticar positivamente la religión, no ha sabido mantener el hecho religioso en su pureza y originalidad. Lo pervierte al privarlo de un elemento que le es esencial, el término trascendente objetivo, Dios personal.

2. *Crítica freudiana de la religión* [57]

En el tratamiento crítico de la religión que lleva a cabo S. Freud subyace una determinada antropología que presenta un hombre nuevo, dueño de sí mismo y capaz de modelar su propia

56. Cf. J. Maritain, *Humanisme integral,* Paris 1936, 90.

57. Entre las obras de Freud destacamos las siguientes: *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas,* 1907; *Tótem y tabú,* 1913; *El porvenir de una ilusión,* 1927; *Malestar de la cultura,* 1930; *Moisés y la religión monoteísta,* 1939; en *Obras completas,* I-III, Madrid 1967-1968. Algunos comentarios:

existencia por el dominio que está llamado a ejercer sobre su psiquismo. Desde aquí tenemos que enfocar la crítica freudiana del hecho religioso con la que el autor, lo mismo que lo hicieran Feuerbach y Marx, pretende devolver al hombre su lozana originalidad mediante el descubrimiento de la génesis y la realidad psicológica de los grandes problemas que lo agobian, entre los que se encuentran las creencias y prácticas religiosas. Con sus conquistas pretende Freud liberar al hombre de sus inquietudes, poniéndolo en trance de revelarse a sí mismo como poder de afirmación y de creación de sentido. Consecuencia de ello es su concepto de la religión como suprema respuesta del hombre a la dureza de la existencia e ilusión derivada de la estrategia del deseo.

Este propósito conlleva un análisis en profundidad de la realidad humana, llegando a conclusiones importantes en el terreno antropológico: teoría del inconsciente y su forma de actuación, y teoría de la libido. Estas apreciaciones hacen que el psicoanálisis, que en un principio no fue más que un mero procedimiento terapéutico, se convierta ahora en explicación no sólo del hombre, sino de la naturaleza como tal. Como afirma A. Caparrós, Freud llega al hombre desde sus pulsiones instintivas, desde sus vicisitudes en su desarrollo y desde el pacto con la realidad y la cultura en busca del placer y en el rechazo del displacer, constitutivos todos ellos de la infraestructura del psiquismo humano y fundamentos a su vez de las dimensiones superiores de la persona [58].

Uno de los problemas que más han inquietado al hombre de todos los tiempos, tanto a nivel individual como colectivo, es la religión, por eso no es de extrañar que Freud adopte desde el principio una postura crítica respecto de ella, postura que mantiene hasta sus últimos escritos, si bien va matizándola progresivamente.

Freud intenta en su crítica dilucidar dos cuestiones fundamentales: el origen de la actitud religiosa y la naturaleza de la religión. En cuanto a la primera cuestión diremos que el médico vienés, más que preocuparse por problemas históricos, lo hace por esta-

A. Plé, *Freud y la religión,* Madrid 1969; A. Vergote, *Psicología religiosa,* Madrid 1969; G. Zilboorg, *Psicoanálisis y religión,* Buenos Aires 1964; P. Ricoeur, *El ateísmo del psicoanálisis freudiano:* Concilium 16 (1966) 241-253; M. Meslin, *Pour une science des religions,* Paris 1973, 113-137; M. F. Manzanedo, *La religión según la concepción freudiana:* Arbor CI (1978) 7-24; P. F. Villamarzo, *Psicoanálisis de la experiencia ético-religiosa,* Madrid 1979.

58. Cf. A. Caparrós, *El pensamiento antropológico de Freud,* en *Antropologías del siglo XX,* Salamanca 1976, 43.

blecer de antemano una teoría de la religión que intenta documentar más tarde con material histórico-religioso (teoría evolucionista, animismo, totemismo). Respecto de la segunda cuestión, Freud la considera no como resultado final del pensamiento discursivo, sino como ilusión y realización de los más antiguos y apremiantes deseos de la humanidad: deseos de protección, de justicia, de remuneración, de inmortalidad, de sentido, etc. Mas para comprender mejor esta crítica, creemos necesario marcar los distintos niveles que la integran. Tenemos así los siguientes puntos o apartados: La religión como neurosis, transposición del instinto de protección, sentimiento de culpabilidad y necesidad de reconciliación, sublimación de la idea del padre.

a) *La religión como neurosis*

Freud concede suma importancia al estudio de la neurosis, por eso sorprende que comience considerando el fenómeno religioso como una paranoia, especie de psicosis caracterizada por ilusiones y delirios en un determinado sector.

> Creo, en efecto, que gran parte de aquella concepción mitológica del mundo que perdura aún en la entraña de las religiones más modernas no es *otra cosa que psicología proyectada en el mundo exterior*... Se comportaban exactamente como paranóicos, que enseguida sacan conclusiones de la más mínima manifestación hecha por los demás [59].

Pero lo cierto es que Freud no persiste mucho tiempo en esta concepción de la religión. La abandona muy pronto y pasa a inscribirla entre los fenómenos típicos de la neurosis obsesiva, entendiendo por tal el trastorno psíquico en el que el enfermo es víctima de ideas y de compulsiones fijas que lo obligan a repetir de forma inconsciente determinados actos para obtener un fin concreto. Deduce estas conclusiones de las semejanzas y analogías advertidas entre el comportamiento obsesivo y las prácticas religiosas. Estas, según Freud, no son más que la renuncia constante de la colectividad humana a la satisfacción de los impulsos instintivos naturales con el fin de protejerse contra el sentimiento de culpabilidad y para reconciliarse con un ser ofendido.

59. *Psicopatología de la vida cotidiana,* en *Obras completas* I, Madrid 1967, 759.

> En virtud de tales concordancias y analogías podremos atrevernos a concebir la neurosis obsesiva como algo que patológicamente corre parejas con la formación de las religiones, y a calificar la neurosis de religiosidad individual, y la religión de neurosis obsesiva universal [60].

Apurando más este paralelismo, Freud llega a concebir la religión como una «ilusión» permanente de la humanidad o creencia universal basada en motivos enteramente subjetivos mediante la cual el hombre se siente universalmente protegido. Ello le va a dar pie para considerarla como una transposición del instinto de protección a nivel de humanidad.

b) *Transposición del instinto de protección*

Las limitaciones del hombre en todos los aspectos de su ser personal (contingencia ontológica) hace que se sienta, al igual que el niño, constantemente amenazado y ansioso de protección. Esta indigencia constitutiva es el origen del deseo de seguridad manifestado de múltiples formas que culminan en el ansia de inmortalidad. En su virtud, el hombre proyecta por encima de la humanidad una realidad superior trascendente, cielo o padre todopoderoso, que garantiza su seguridad individual y colectiva a la vez que satisface todos sus deseos. Todo gira en torno a ese padre inventado, síntesis del poder e ídolo de los deseos humanos, pero que en realidad no es otra cosa que la mera proyección de la figura del padre terreno, símbolo de la protección y de la autoridad. Esta ilusión es lo que constituye, según Freud, el fundamento y causa de la actitud religiosa del ser humano.

A la hora de explicar este hecho generalizado, Freud no lo considera como resultado u obra de la reflexión sobre la experiencia real, sino más bien como efecto de la imaginación alimentada por el ansia insatisfecha que se impone a toda lógica. Es una ilusión tanto más fuerte cuanto mayores son las tendencias de donde procede. Por eso, más que como error o equivocación, Freud la considera como obra de la imaginación. Según él, se trata de una creencia en cuya motivación prevalece la realización de un deseo sobre la relación objetiva con la realidad experiencial. De ahí la inverificabilidad de las doctrinas religiosas en el orden de la experiencia y su injustificación a nivel racional.

60. *Actos obsesivos y prácticas religiosas,* en *Psicoanálisis aplicado,* en *Obras completas,* II 1053.

Freud explica la génesis de esta proyección poniendo su inicio en la edad infantil. Más tarde se fortalece y adquiere sentido de trascendencia en la edad adulta, desarrollándose a lo largo de la historia de la humanidad con matices y caracteres diferentes. Así se comprueba que el hombre primitivo proyectó la idea del padre en el *tótem* o animal protector; otros lo hicieron en héroes o fuerzas de la naturaleza; el monoteísta lo hace en un Dios único y personal que entabla una relación dialogante con el hombre. De esta manera la religión, sin abandonar el campo de la irrealidad y manteniéndose el área del psiquismo, evoluciona del totemismo al politeísmo y de éste a las diversas formas monoteístas.

Pero Freud va más allá e investiga los motivos de su génesis histórico-cultural. Esta investigación lo obliga a reconstruir el mito de los orígenes basado en un drama original, especie de acción delictiva o crimen, que implica culpabilidad en el hombre y exige, por lo mismo, reparación y reconciliación. Así nace el sentimiento de culpa y el deseo de reparación.

c) *Sentimiento de culpabilidad y necesidad de reconciliación*

En *Tótem y tabú* de 1912, Freud da cuenta pormenorizada de este drama legendario y original basado en el complejo de Edipo. Este complejo se cumple a nivel individual y colectivo, es algo que afecta a la persona y a la sociedad de la que forma parte, y es la raíz del odio al padre que simboliza el poder prohibitivo. Esta situación conflictiva de la infancia de cada uno de los hombres tuvo lugar también en los albores de la humanidad donde adquiere carácter universal, cuando los hijos, coaligados entre sí, dieron muerte al padre común porque se reservaba el uso exclusivo de las mujeres de la tribu e impedía de forma autoritaria el acceso a ellas a todos los demás miembros. Este crimen produce en los hijos un sentimiento profundo de culpabilidad que exige reparación. Para ello los hijos cuentan con dos medios adecuados: la obediencia retrospectiva a las leyes paternas y el banquete totémico. Este último es una repetición alegórica del parricidio primitivo, que permite restablecer la concordia con el padre asesinado mediante la participación en el *tótem* sacrificado que, sirviéndoles de alimento, se convierte en espíritu protector. Así explica Freud la génesis de la religión, cuyas prácticas principales se reducen a la adoración, a la obediencia y a la satisfacción reparadora. Estas se encuentran de una manera u otra en todas las religiones conocidas, pero de forma especial en el cristianismo donde se

cumplen rigurosamente las distintas etapas: muerte del padre, conciencia de pecado, necesidad de reparación y banquete expiatorio.

Nos permitimos citar un texto largo de Freud que recoge exactamente lo que acabamos de exponer:

> En el mito cristiano, el pecado original proviene indiscutiblemnte de una ofensa a Dios Padre. Ahora bien, dado que es Cristo quien ha librado a los hombres del peso del pecado original, sacrificando su propia vida, tenemos derecho a sacar la conclusión de que tal pecado había consistido en un asesinato... De este modo, en la doctrina cristiana, la humanidad confiesa abiertamente ser culpable del acto criminal original, puesto que únicamente con el sacrificio de uno de los hijos pudo hallar eficaz expiación... Se instituye la comunión, en la que los hermanos congregados toman carne y sangre del hijo, no del padre, a fin de santificarse e identificarse con él... Encontramos en todas estas solemnidades el eco y resonancia del crimen que tan duramente gravita sobre los hombres y del que, sin embargo, debían ellos sentirse tan orgullosos [61].

d) *Sublimación de la idea del padre*

El deseo de reconciliación obedece también a la alta estima que se tiene del padre debido a su benevolencia. Esta nueva dimensión es valorada por Freud hasta el punto de poner en ella el fundamento básico de la actitud religiosa. Existe, en efecto, una estrecha relación entre lo que pudiera llamarse complejo paterno, o nostalgia del padre, y creencia en Dios, de modo que el Dios personal no es más que la idealización psicológica del padre terreno. El procedimiento señalado por Freud es el siguiendo. El niño reconoce en su padre la encarnación de la bondad y de la justicia. Esta imagen, que persiste en su inconsciente, se purifica con el transcurso del tiempo hasta objetivarse en Dios como modelo de perfección y de grandeza. De esta manera el complejo paterno se encuentra a la base de la actitud religiosa. «El Dios justo y poderoso y la naturaleza bondadosa se nos presentan como sublimaciones grandiosas del padre y de la madre; mejor dicho, como reviviscencias y reconstrucciones de las primeras percepciones de la infancia» [62].

Freud da un paso más en sus consideraciones y muestra que la idea de Dios, obtenida por sublimación, se refuerza por la inte-

61. *Tótem y tabú*, en *Obras completas* II, 595.
62. *Un recuerdo de infancia de Leonardo da Vinci*, en *Obras completas* II, 486.

riorización de las normas de conducta del individuo impuestas por educación y exigidas por imperativo social —especie de ideal de vida y superyo—, cuyo resultado es la conciencia moral y la actitud religiosa. De este modo Dios se presenta como la proyección del *yo-ideal* dotado de autonomía propia y de personalidad objetiva. «Es fácil mostrar —añade Freud— que el yo-ideal cumple todos los requisitos que la esencia superior del hombre debe cumplir... Al mediar la gran distancia que separa su yo de su yo-ideal, el hombre experimenta ese sentimiento de humildad religiosa que forma parte de la fe ardiente y decidida» [63].

Resumiendo, en toda creencia religiosa, especialmente en la monoteísta, Freud ve la proyección de los sentimientos individuales de los hijos respecto de los padres. La afirmación de la existencia de Dios es inseparable, por tanto, del complejo edipiano que de una u otra forma está siempre en la conciencia del hombre. A saber, el Dios que adora el hombre no es más que la realización idealizada del padre que ha creído ver o hubiera deseado tener. Ignorando que no son más que los rasgos de su propio deseo, el hombre proyecta fuera de sí los atributos paternos de autoridad, poder, justicia y bondad, con los que construye la figura de un padre sublimado convertido en Dios. Así es como cree liberarse de la soledad que lo aparta de sus orígenes y lo reconcilia consigo mismo.

Por otra parte, Freud está convencido de que la religión no es más que el guardián «simbólico» de acontecimientos arqueológicos cuya representación inconsciente determinan al hombre actual. Es sencillamente la expresión de la historia oculta de las relaciones humanas con los puntos originarios de referencia: padre, madre, patria, prójimo, etcétera.

e) *Crítica de la doctrina freudiana de la religión*

Emprendemos ahora una breve crítica de las doctrinas freudianas por lo que respectan al hecho religioso, basándonos fundamentalmente en el ámbito propio de sus afirmaciones. Decíamos al principio que Freud presenta un proyecto antropológico original desde el que establece su crítica de la religión. Por consiguiente debería moverse siempre en este marco sin que le fuera permitido sobrepasar los límites del mismo. De ahí que, siguiendo la lógica de su razonamiento, nos hagamos esta pregunta: ¿Puede

63. *El yo y el ello*, en *Obras completas* II, 20.

Freud plantearse el problema de la existencia de Dios independientemente de la psique humana? Creemos que, si Freud respeta las leyes lógicas, no puede hablar con rigor de Dios en sí mismo, sino más bien del concepto que el hombre se ha formado de él bajo el influjo de su psiquismo. Todas sus apreciaciones debieran circunscribirse a las representaciones de lo divino por parte del hombre, sin tomar partido sobre el alcance metafísico de la fe religiosa, ya que cualquier intento en este sentido rebasa el ámbito de su proyecto y contradice su metodología. Las conclusiones sobrepujan siempre el contenido de las premisas. Por más que Freud pretenda remontarse a los principios filosóficos, no es la suya una reflexión crítica a nivel racional, sino un análisis de orden práctico con finalidades terapéuticas. Esta es la primera inconsecuencia que advertimos en el proyecto freudiano.

Pero su incongruencia se patentiza más aún cuando pasa arbitrariamente de la analogía entre religión y neurosis a la identificación estructural de las mismas. Freud comienza destacando las semejanzas entre una y otra para terminar afirmando su completa identificación. No tiene en cuenta que, además de los estratos y elementos inferiores del psiquismo humano, existen en el hombre otras dimensiones de orden superior por las que se distingue el *yo-personal*.

A la luz de estas observaciones puede afirmarse que la postura de Freud no es la de un filósofo de la religión propiamente, sino más bien la de un intérprete de la conducta patológica e inmadura de ciertas personas debida a vivencias deformadas de las verdades religiosas. En esta crítica e interpretación se refleja también la actitud personal del mismo Freud frente a estos problemas. Como recuerda A. Vergote, el análisis freudiano no ha encontrado el verdadero lenguaje religioso, y esto no por razones analíticas, sino por motivos fundamentalmente filosóficos. Es verdad que la exploración del inconsciente no descubre la presencia de Dios, pero también es cierto que tampoco puede establecer su inexistencia [64].

Por otra parte tampoco podemos pasar por alto un dato importante en la crítica freudiana. Nos referimos al origen asignado a la actitud religiosa tanto individual como colectiva claramente negado por los especialistas en ciencias de las religiones. Estos rechazan la teoría freudiana del complejo de Edipo como principio originario de la religión basado en el totemismo. La evolución en la historia de las religiones es un hecho cierto que nadie pone en duda actualmente, pero lo que nadie admite es un evolucionis-

64. Cf. A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*, Paris 1974, 19.

mo sistemático de las religiones. Estas evolucionan de múltiples formas y sin un orden determinado. Aunque es posible que el culto totémico se convirtiera en algunos casos en culto a los dioses, no puede afirmarse por ello que el totemismo haya sido la forma primigenia universal de la religión. Además de no comprobarse históricamente, los estudios más recientes de etnología y de prehistoria demuestran positivamente la no universalidad del hecho, así como el absurdo de la «comida totémica» primitiva [65].

Además, psicólogos y psicoterapeutas, como Adler, Jung y Frankl, mantienen una actitud respecto de la religión mucho más positiva que Freud. Llegan a descubrir en ella una función necesaria para el descubrimiento y curación de la psique. Otros, como Erikson y Rollo May advierten incluso una relación directa entre el retroceso de la religiosidad y la desorientación psíquica, entre la carencia de normas eticorreligiosas y la falta de sentido de la vida. Con ello están aludiendo al enraizamiento de la religión en la vida del hombre como una dimensión esencial de la misma y no como elemento sobreañadido debido a factores puramente externos y accidentales [66].

No obstante es preciso reconocer a Freud el mérito de haber comprendido que la relación del hombre con la divinidad debe pasar por la mediación de la paternidad, si bien debe purificar de toda ambivalencia e infantilismo sus pulsiones y mecanismos de defensa. En esta perspectiva ha descubierto la relación entre religión y prohibición, por una parte, y entre religión y consuelo, por otra, así como la repercusión que tiene el subconsciente en actitudes religiosas concretas. Pero de ahí a concebir la religión y las prácticas religiosas como mera ilusión o como neurosis obsesiva media un abismo.

3. *La crítica de la religión en el neopositivismo y en las ciencias del lenguaje* [67]

La crítica que vamos a estudiar ahora reviste una modalidad nueva. Se establece sobre la estructura formal del discurso religioso e intenta determinar el estatuto epistemológico de la religión. Trata de averiguar la verdad o falsedad de los enunciados emitidos por el creyente.

Uno de los sistemas actuales que aborda directamente este tema es el neopositivismo o positivismo lógico. Por eso centramos en él nuestra atención, principalmente en Ludwig Wittgenstein, que es uno de sus exponentes más cualificados. Para mejor comprender nuestro estudio analítico, seguiremos los pasos siguientes: enmarcación y tesis del neopositivismo, sentido del *Tractatus* y su aplicación a la religión, lo «místico» y el segundo Wittgenstein, los continuadores de Wittgenstein y el valor de la religión [68].

a) *Enmarcación y tesis del neopositivismo*

Se ha escrito mucho sobre este sistema. Por nuestra parte nos limitaremos a exponer sus rasgos fundamentales con la intención de aclarar la crítica que hace de la religión. El neopositivismo, que presenta una faceta netamente empirista, arranca del positivismo de Comte y se desarrolla en pleno apogeo de las ciencias positivas. De ahí que el conocimiento no tenga más contenido que el que suministra la experiencia sensible. Por este motivo rechaza todo conocimiento derivado directamente de una fuente intelectual, negando a la mente la capacidad de aprehender un contenido inteligible en los datos ofrecidos por los sentidos y la observación. No concede ningún valor a la función abstractiva del entendimiento defendida por la filosofía tradicional y considera carentes de sentido todas aquellas proposiciones que no puedan formularse en términos científicos, a saber, las que no puedan ser verificadas y contrastadas por la experiencia. El único lenguaje realmente significativo es, por lo tanto, el que está respaldado por una experiencia que lo confirma, ya que el sentido de nuestras expresiones proviene exclusivamente de su verificabilidad empírica. Solamente los enunciados fácticos están dotados de significación.

A estos principios el neopositivismo añade una peculiaridad digna de ser tenida en cuenta, la crítica del conocimiento mediante

65. Cf. H. Küng, *o. c.*, 407-413.
66. Cf. R. Hostie, *El mito y la religión*, Madrid 1961, 261; M. Meslin, *o. c.*, 137; H. Küng, *o. c.*, 754.
67. De la abundante literatura sobre este tema seleccionamos las obras siguientes: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Introducción de B. Russell y versión española de E. Tierno Galván, Madrid 1973; J. R. Weimberg, *Examen del positivismo lógico*, Barcelona 1969; L. Farré, *El positivismo lógico y la religión:* Rev. de Filosofía CIC 26 (1967) 145-169; V. Kraft, *El círculo de Viena*, Madrid 1966; A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, México 1965.
68. Recomendamos el excelente artículo de J. Ladrière en el que nos inspiramos para nuestro comentario. Cf. J. Ladrière, *Ateísmo y neopositivismo*, en *El ateísmo contemporáneo* II, Madrid 1971, 393-433.

el análisis del lenguaje. De esta manera enlaza con las nuevas corrientes de la lógica. Ahora bien, uno de los que más han contribuido a la creación y expansión de esta manera de pensar ha sido Ludwig Wittgenstein que, con su *Tractatus logico-philosophicus*, publicado en el año 1921, da un gran impulso a esta nueva corriente orientándola hacia un estatuto crítico del lenguaje. Veamos sus puntos más importantes.

Los principios del neopositivismo, tal como aparecen en el *Tractatus*, son dos fundamentales: verificabilidad y empirismo. Según el primero, el sentido de toda proposición reside en las condiciones de su verificación. Para el segundo, el proceso de verificación remite siempre de forma necesaria a la experiencia empírica. Ambos principios pueden unificarse enunciándose conjuntamente de esta manera: una proposición está dotada de sentido en la medida en que hace referencia a una experiencia empírica.

La conclusión que podemos derivar del enunciado anterior es ésta: el saber verdadero versa sólo y siempre sobre hechos y acontecimientos, sobre el cómo de la realidad, siendo imposible, o mejor dicho, carece de sentido cualquier forma de conocimiento *a priori* o por intuición. A tenor de estos principios podemos establecer ya las tesis básicas del neopositivismo en orden al conocimiento de la realidad. Las reducimos a cuatro fundamentales que explicitan el contenido de todo el sistema, incluida la alusión al hecho religioso. Su enunciado escueto es el siguiente:

I.ª *Atomismo lógico:* todas las proposiciones complejas de un hecho dependen, en su verdad, de afirmaciones simples sobre lo que puede ser experimentado.

II.ª *Verificabilidad:* una afirmación sólo puede conservar como válido lo que es verificable experimentalmente.

III.ª *Carácter analítico del conocimiento a priori:* todas las proposiciones necesarias desarrollan más el contenido de nuestras ideas que la verdad de la naturaleza.

IV.ª *Sentido emocional de los valores:* las afirmaciones de valor no son ni verdaderas ni falsas, sino meras expresiones de emociones y de actitudes.

Con estos enunciados a la vista nos encontramos en disposición de poder comprender sin mayor dificultad el contenido y alcance del *Tractatus*.

b) *Sentido del «Tractatus» y su aplicación a la religión* [69]

Wittgenstein admite un paralelismo entre lenguaje y realidad, pero no en el sentido en que lo venía haciendo la filosofía tradicional, para la que el lenguaje (términos) es la expresión fiel de la realidad captada y representada conceptualmente por la mente, sino en cuanto que el mismo lenguaje se convierte en signo del mundo. Pero el mundo y la realidad tienen un sentido totalitario, son «la totalidad de los hechos» o «todo lo que acaece» (pr. 1, 1; 1), es decir, el conjunto de objetos relacionados. De ahí que los nombres representen a los objetos, las proposiciones a los hechos o conjunto de objetos, y el lenguaje a la totalidad de hechos, esto es, al mundo o realidad.

Pero no podemos olvidar que los objetos nunca se dan aislados en el ámbito de la realidad. Se nos ofrecen siempre en conexión de unos con otros, es decir, constituyen hechos. Por eso los nombres no tienen sentido separadamente y en sí mismos, sino sólo en la medida en que figuran dentro de las proposiciones. «Sólo la proposición tiene sentido; sólo en el contexto de la proposición tiene el nombre significado» (pr. 3.3). Así como el conjunto de hechos constituye el mundo, de la misma manera la totalidad de proposiciones forma el lenguaje. Este, por su parte, consta de proposiciones verdaderas y de proposiciones falsas.

Es necesario saber qué entiende Wittgenstein por proposición verdadera y falsa, para distinguir la proposición con sentido de la proposición sin sentido. Para Wittgenstein una proposición es verdadera o falsa según esté o no de acuerdo con la realidad que enuncia. Ahora bien, este juicio se hace siempre comparando la proposición con la realidad enunciada; por lo tanto, la proposición no es más que manifestación de un sentido. Ahora bien, éste implica siempre la relación de la proposición con la posibilidad de su verdad o de su falsedad. En otras palabras, una proposición, verdadera o falsa, está dotada de sentido siempre que representa una situación existencial posible. Por eso puede decirse que proposición con sentido es aquella que «representa la existencia y no existencia de los hechos atómicos» (pr. 4.1) o situaciones concretas. Por consiguiente aquella proposición que no hace ninguna referencia a las circunstancias reales de existencia carece de sentido. No es ni verdadera ni falsa.

69. Citaremos el *Tractatus* por la versión de E. Tierno Galván, indicando el número de las proposiciones.

Esta doctrina constituye la base del «principio de verificabilidad», característico del neopositivismo. Según este principio, una proposición sólo tiene sentido si es *verificable*, es decir, siempre que sea posible determinar las circunstancias concretas de su verdad o de su falsedad. Por ejemplo, «el calor dilata los metales» es una proposición con sentido, porque podemos estabecer las condiciones reales de su verdad o de su falsedad con sólo calentar un trozo de metal. Recurriendo a la experiencia podemos comprobar si de hecho un metal se dilata o no al calentarlo. Por el contrario, «el ser es uno» o «Dios es bueno» son proposiciones sin sentido, porque no podemos determinar en la experiencia las condiciones de su verdad o de su falsedad. Son inverificables en el campo de la experiencia, porque no son enunciados *fácticos;* no están avaladas por datos experimentales confirmativos o denegativos de su verdad.

Consecuencia de todo lo dicho es que solamente son admisibles como base del conocimiento las proposiciones analíticas, es decir, aquellas que desarrollan lo implícito de una noción o definición, y, sobre todo, aquellas otras que hacen referencia a situaciones reales, o sea, las proposiciones científicas. En cambio carecen de sentido, por no referirse a la experiencia ni traducirse en científicas, las proposiciones filosóficas. «La mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son ya falsas, sino sin sentido (pr. 4.003). Equivale a decir que la observación empírica es la única fuente que puede suministrar un contenido real al conocimiento. Por eso todos los enunciados dotados de sentido pertenecen al ámbito de las ciencias experimentales, mientras que los enunciados metafísicos, por situarse en un nivel diferente, no son significativos ni enuncian realidad objetiva alguna. No constituyen auténtico saber.

Aplicando estos principios a las proposiciones religiosas, el neopositivismo las reduce a enunciados de orden metafísico, porque ni proceden de la realidad empírica ni hacen referencia directa a ella. De ahí que no sean ni verdaderas ni falsas, sino carentes de sentido. Expresan, como señala Carnap, algo al margen de la experiencia y, por lo mismo, vacío de sentido, con lo que se convierten en pseudoproposiciones. «La palabra *Dios* —escribe Carnap— en la acepción *metafísica* representa algo por encima de la experiencia. El sentido de ser corporal o de ser espiritual en lo corporal, se le ha retirado expresamente y, como no se da ninguno otro, queda vacío» [70].

70. R. Carnap, *La science et la méthaphysique devant l'analyse logique du langage,* Paris 1934, 19.

La vivencia religiosa es para el neopositivista niebla en la que se pierde el sujeto sin que pueda verterla en categorías verificables en la experiencia sensible. Las proposiciones que la expresan poseen a lo sumo significación emocional o poética, pero no pueden ser integradas en función de los datos empíricos. Tienen el efecto de expresar y de despertar cierta reacción emotiva. En el caso de una afirmación como «Dios es inteligente», no se le puede encontrar un significado objetivo o equivalencia real extramental, porque no se puede comprender lo que sea en sí misma la inteligencia divina, ya que nunca la hemos experimentado ni intuido. El significado de dicha proposición no es otro que el que tiene en la mente del que la formula.

c) *Lo «místico» y el segundo Wittgenstein*

Acabamos de exponer esquemáticamente el pensamiento de L. Wittgenstein en su primera etapa, pero tanto en las últimas proposiciones del *Tractatus* como en el último período de su vida los comentaristas advierten un cambio notable en cuanto que parece ampliar el sentido del lenguaje atribuyéndole nuevas posibilidades de significación. Con ello da pie a la superación del principio de verificabilidad que ya no se podrá aplicar rigurosamente. Es verdad que la totalidad del lenguaje es signo representativo de la totalidad del mundo, pero en el mismo lenguaje se muestra algo que ya no puede ser dicho. Es lo que Wittgenstein denomina lo «místico». «Hay ciertamente —dice— lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo, esto es lo místico» (pr. 6.522).

Existe, por consiguiente, una relación entre lo místico o inexpresable semejante a la que se da entre el lenguaje y su sentido. Esto significa que lo «místico» no es completamente ajeno al lenguaje, sino que se revela en él como aquello que lo sobrepuja. El lenguaje no puede expresar por sí mismo la totalidad en cuanto tal, sencillamente porque, aunque es imagen del conjunto de los hechos —mundo—, no es reflexión sobre ellos. Por eso se refiere y expresa solamente lo que aparece. Pero no por ello podemos negar la totalidad como totalidad, sino que en la limitación que entraña la palabra estamos viviendo la totalidad que afirma la propia limitación expresada. En otros términos, en el discurso limitado sobre el mundo sentimos la totalidad del mundo como totalidad limitada. Esta experiencia, que rebasa lo expresado directamente por el lenguaje, es lo que Wittgenstein llama lo «místico». «Contemplar el mundo *sub specie aeterni* es contemplarlo en

cuanto totalidad, pero totalidad limitada. El sentimiento del mundo en cuanto totalidad limitada constituye el elemento místico» (pr. 6.44). Al expresarse en estos términos, el pensador de Viena da a entender que contemplar el mundo de este modo es aprehenderlo no en su *cómo,* en sus múltiples articulaciones y modalidades, sino en cuanto que es simplemente. «No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo» (pr. 645).

La referencia mística como condición objetiva para pensar la realidad en profundidad demuestra la gran importancia que concede Wittgenstein al hecho del ser del mundo, hecho que trasciende y penetra la facticidad mundana situándose en su origen. Se abre por aquí un resquicio a la evocación de Dios como lo indecible, puesto que lo que puede ser dicho no es el «es» del mundo, que es indescriptible, sino el conjunto de sus relaciones fácticas, su «cómo». Esta idea queda perfectamente expresada en la siguiente proposición wittgensteiniana: «*Cómo* sea el mundo es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela *en* el mundo» (pr. 6.432). Como comenta J. Ladrière, puesto que el mundo y el lenguaje se corresponden, Dios no puede ser dicho con el lenguaje; se nos revela en la medida en que nosotros, apoyándonos en el lenguaje, nos elevamos por encima de él para entender lo que él no puede decir pero que puede manifestar en la totalidad sobrepasada de sus proposiciones finitas [71].

En una palabra, según Wittgenstein, más que un saber sobre Dios, hay una certeza de él, ya que Dios no puede ser objeto de un discurso dotado de sentido. A Dios se le vive, pero no se le puede nombrar con palabras, porque el lenguaje es una reproducción del mundo, mientras que Dios es lo que está más allá del mundo fundamentándolo. Ahora bien, sobre el fundamento no se da discurso, de ahí que el problema de Dios sea un pseudoproblema y las proposiciones con las que se intenta expresarlo carezcan de sentido.

Mas, con la incorporación de Dios en el ámbito de lo *místico,* Wittgenstein en su última época, la de Cambridge, abandona la concepción unilateral del lenguaje para admitir en sus *Investigaciones filosóficas* nuevas posibilidades del mismo. Llega a afirmar que existen tantas formas de lenguaje cuantas revela la inmensa gama de modalidades de la intercomunicación humana. Cada una de éstas posee sus propias leyes, cuyo conocimiento global es necesario para poder entenderse los hombres entre sí. Abre así una ancha puerta a la comprensión filosófica de la actitud religiosa,

71. Cf. J. Ladrière, *o. c.,* 400.

la cual va a tener su expresión en una forma particular de lenguaje [72]. Por eso ha podido formular proposiciones cuajadas de sentido religioso como éstas: «Creer en Dios significa que no todo puede reducirse a los hechos del mudo. Creer significa que la vida tiene un sentido» [73].

d) *Los continuadores de L. Wittgenstein y el valor de la religión*

En la dirección marcada por el segundo Wittgenstein siguen determinados pensadores de nuestros días que, admitiendo una realidad más vasta que la registrada fenoménicamente, conceden al lenguaje posibilidades significativas mayores que lo hacía el neopositivismo. Nos referimos brevemente a algunos de ellos.

En primer lugar nos encontramos con Austin, que analiza las características del lenguaje *preformativo.* Un lenguaje que no indica ni describe realidades empíricas, sino que denuncia propósitos y acciones. Se refiere a los actos que son puestos por el mismo sujeto, como los propósitos, deseos, etc.

Por su parte Evans habla del lenguaje *autoimplicativo* que amplía todavía más el campo del lenguaje preformativo y expresa compromisos, decretos, conductas. En una palabra, toda forma de realidad en la que se encuentra implicado el sujeto; algo así como lo que G. Marcel denomina *misterio.* Este lenguaje puede limitarse a la expresión directa de un sentimiento o puede ampliar su referencia en sentido causal diciendo algo para provocar una reacción. Según Evans, éste sería el sentido del lenguaje religioso.

Otros hablan de la verificación escatológica del lenguaje religioso (J. Hick), de su campo específico apoyado en el testimonio de Cristo para hablar analógicamente de Dios y de realidades futuras (J. U. Crousbie), de su alcance como visión global y personalizada del universo (I. T. Ramsey).

Pero más en línea con el segundo Wittgenstein, de modo que puede considerarse como su sucesor directo, está A. MacIntyre. Este autor enfoca abiertamente la creencia religiosa y la ve como una decisión libre a la que no se llega por vía de evidencia, sino por el camino de la voluntad. Busca entonces un criterio de credibilidad para esta clase de creencias y lo encuentra en la confianza

72. Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen,* en *Schriften,* Frankfurt 1960, 279-544.
73. Id., *Tagebücher* 1914-1916, en *Schriften* I, 167.

en la autoridad, que en el caso concreto del creyente cristiano se encarna en Cristo. Como puede adivinarse, esta perspectiva no atiende ya al sentido o no sentido de las proposiciones religiosas, sino a la aceptación o no aceptación de la fuente de donde dimanan, es decir, a la autoridad de Cristo. Tampoco se trata de justificar con pruebas de orden racional dichas verdades, sino simplemente de mostrarlas. Más que convencer racionalmente, lo que se intenta es convertir a los otros. La justificación racional de las creencias religiosas se instala, por tanto, en el ámbito de la fe.

Dentro de esta misma línea y con tonos mucho más acusados, encontramos a los que J. Sádaba, siguiendo a K. Nielsen, llama «fideístas wittgensteinianos» [74]. Estos pensadores, entre los que hay que recordar a Winch, Phillips, Plantinga y otros, se esfuerzan por desarrollar, sacando sus últimas consecuencias, las doctrinas del último Wittgenstein sobre el *juego del lenguaje* o «forma de vida» desde el punto de vista de su valor teórico y metodológico. En el caso que nos ocupa se trata de estudiar el «juego del lenguaje religioso», procurando no someterlo a un juicio apoyado en criterios externos, sino intentando comprenderlo desde dentro.

Hay que advertir, no obstante, que esta postura está recibiendo innumerables críticas que la acusan de irracionalismo y de relativismo porque reduce la religión a formas particulares sin poder afirmar nada universalmente. A pesar de ello, por nuestra parte creemos que puede considerarse, depurada de su ingenuo radicalismo, como aportación válida en orden a enfocar racionalmente la religiosidad, ya que representa un intento serio de estudio riguroso desde ella misma.

Nos ocupamos ahora de una crítica general del neopositivismo sin bajar a detalles y pormenores, porque de alguna manera ha ido apareciendo a lo largo de la exposición que acabamos de hacer. Tan sólo nos limitaremos a presentar unas cuantas observaciones que consideramos suficientes y necesarias para calibrar el alcance de sus afirmaciones en torno al sentido de las proposiciones religiosas.

Comenzamos por aquello que los diversos críticos han puesto en tela de juicio desde el principio. Se trata del principio de verificabilidad, eje de todo el sistema. Este principio aparece en oposición clara con su propia doctrina, ya que se trata de una afirmación absoluta y sin ninguna verificación posible mediante el recurso a la experiencia; es otro enunciado metafísico más carente de todo valor significativo según los propios postulados neopositivistas, aparte de que la metafísica no pretende formular afirmaciones verificables experimentalmente, ni los enunciados científicos son siempre susceptibles de verificación.

74. Cf. J. Sádaba, *Religión. Filosofía de la religión,* en *Diccionario de filosofía contemporánea,* Salamanca 1976, 434-435. También D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural,* Salamanca 1974, introducción a la edición española, 22-23.

También es muy significativo, por otra parte, el cambio experimentado por el mismo Wittgenstein que, al abogar por una ampliación de las posibilidades significativas del lenguaje humano, pone en cuarentena el principio neopositivista. Pero esta actitud se va a acusar mucho más en sus continuadores, para quienes dicho principio carece por completo de validez. Es raro encontrar en estos momentos quienes lo mantengan en la integridad y alcance originarios en que fue formulado. Ahora bien, tenemos que decir que con el rechazo masivo de este principio la doctrina neopositivista pierde su principal punto de apoyo.

El procedimiento neopositivista es también criticable desde otros ángulos. Los antropólogos le echan en cara que se desentiende de los problemas más acuciantes de la vida humana declarándolos pseudoproblemas o cuestiones carentes de sentido. Por eso a los ojos de nuestros contemporáneos el sistema neopositivista se presenta como una filosofía insuficiente e inadecuada, ya que existen desde siempre personas preocupadas y realmente inquietas por las cuestiones de la ultimidad y del sentido de la existencia. Prescindir de estos interrogantes o declararlos sin sentido equivale a marginar y deshumanizar la vida del hombre en marcha hacia la verdad de su existencia.

Pero donde la crítica se hace más virulenta y dura es en la necesidad de comprender el sentido específico de las expresiones religiosas rechazadas por el neopositivismo. Cuando el creyente afirma «creo en Dios destino del hombre», no enuncia una verdad verificable experimentalmente; por eso la sustrae al conocimiento y método científicos, pero no por ello la proposición deja de tener sentido tanto para el que la formula como para quienes la escuchan desde la misma perspectiva del que habla. En esta clase de proposiciones de marcado carácter metafísico, la persona humana se muestra perceptora del sentido de la realidad en sí misma por encima de todas las significaciones particulares y concretas. Ello implica la necesidad de disponer de un lenguaje legítimo que exprese la percepción de la realidad globalmente considerada por encima de los hechos y datos concretos. Ahora bien, es en una toma de posición de esta índole donde nace y se desarrolla la

actitud religiosa. Ciertamente que con el nombre de Dios no expresamos lo mismo que con el nombre de las cosas, pero su no identificación no constituye obstáculo alguno para captar un sentido verdadero en nuestras expresiones sobre él. Lo propio del lenguaje religioso no es, como enseña A. Vergote, indicar y describir la realidad circundante, sino nombrar a Dios con términos que no le son atribuidos por composición intelectual, pero que, al nombrarlo, supera toda identidad de significación y abre una fuente nueva de significaciones objetivas tanto por lo que se refiere al hombre como al mismo Dios [75].

Hay que tener en cuenta además que el neopositivismo olvida por completo la doctrina clásica de la analogía que tan buenos servicios ha prestado a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Sin detenernos ahora en una exposición detallada de la misma y sin hacer un recuento de sus diversas formas e interpretaciones (Cayetano, Suárez, etc.), baste recordar que la analogía nos autoriza a formular proposiciones afirmativas acerca de Dios llenas de sentido. Es cierto que no podemos saber lo que es Dios en sí mismo, sino más bien lo que no es, como dice Tomás de Aquino, y la relación que guarda con él todo lo demás. Pero es precisamente a partir de esta *relación* como podemos hablar de él de modo que nuestro lenguaje tenga verdadero sentido. Nuestro conocimiento de Dios, y por consiguiente nuestro lenguaje, es analógico en cuanto que se funda en esta relación que presenta a Dios como principio y causa de los seres (I, q.13, a.5). Aunque el *modo* expresado por nuestras proposiciones tenga como punto directo de referencia a las criaturas y no a Dios, cuya infinitud supera nuestra capacidad intelectiva [76], nuestros enunciados, sin embargo, expresan algo enteramente positivo (la perfección significada), de modo que los predicados atribuidos a Dios lo *significan* realmente, por más que no lo representen adecuadamente. Pero a tenor de la dialéctica de la afirmación y de la negación esto es suficiente para poder formular proposiciones con sentido acerca del absoluto y superar el agnosticismo propugnado por el neopositivismo. Cuando decimos, por ejemplo, que Dios es bueno, entendemos perfectamente *lo que* expresamos con la palabra bondad atribuida a Dios, aunque desconozcamos el modo como le pertenece. La relación entre la bondad humana y la bondad divina no se define con respecto a un tercer término que nos sea más o menos conocido. No tenemos un concepto global que comprenda

75. Cf. A. Vergote, *Interprétation du langage...*, 123.
76. *De potentia*, q.7, a.5, ad.14; I, q.13, a.2 y a.5.

a Dios y a las criaturas, por eso lo que decimos de Dios, tomándolo de los seres creados, no *representa* a Dios, aunque sí lo *signifique* en cuanto al contenido expresado.

Referencia bibliográfica

Aguirre, J. M., *Los clásicos marxistas y la religión:* Lumen 25 (1976).

Alvarez Turienzo, S., *Supuestos filosóficos de la crítica de la religión en Marx:* La Ciudad de Dios 190 (1977).

Arvon, H., *Feuerbach, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie,* P.U.F., Paris 1964.

Cabada, M., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach,* La Editorial católica, Madrid 1975.

Cerezo Galán, P., *La reducción antropológica de la teología,* en *Convicción de fe y crítica racional,* Sígueme, Salamanca 1973.

Engels, F., *L. Feuerbach y el fin de la filosofía alemana,* Aguilera, Madrid 1969.

Farré, L., *El positivismo lógico y la religión:* Revista de Filosofía CIC 26 (1967).

Fetscher, I., *Cambios en la crítica marxista de la religión:* Concilium 16 (1966).

Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo,* Sígueme, Salamanca 1975.

Freud, S., *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas,* 1907; *Tótem y tabú,* 1913; *El porvenir de una ilusión,* 1927; *Malestar de la cultura,* 1930; *Moisés y la religión monoteísta,* 1939. Todas en *Obras completas* I-III, Biblioteca Nueva, Madrid 1967-1968.

Fromm, E., *Psicoanálisis y religión,* Psique, Buenos Aires 1971.

García Cabero, M., *Freud o la irreligiosidad imposible,* Verbo Divino, Estella 1976.

Gardavsky, V., *Dios no ha muerto del todo,* Sígueme, Salamanca 1972.

Hume, D., *Diálogos sobre la religión,* Sígueme, Salamanca 1974. Introducción de Javier Sádaba.

Lacroix, J. la, *Marxisme, existentialisme, personalisme,* P.U.F., Paris 1960.

Ladrière, J., *Ateísmo y neopositivismo,* en *El ateísmo contemporáneo,* Cristiandad, Madrid 1971.

Lepp, Ig., *Psicoanálisis del ateísmo moderno,* Lohlé, Buenos Aires 1963.

Manzanedo, M. F., *La religión según la concepción freudiana:* Arbor CI (1978).

Marx, K. - Engels, F., *Sobre la religión,* edición preparada por H. Assmann y Reyes Mate, Sígueme, Salamanca 1974.

Meslin, M., *Pour une science des religions,* Seuil, Paris 1973.

Plé, A., *Freud y la religión,* La Edit. católica, Madrid 1969.

Post, W., *La crítica de la religión en Karl Marx,* Herder, Barcelona 1973.

Ricoeur, P., *El ateísmo del psicoanálisis freudiano:* Concilium 16 (1966).

Ruiz de la Peña, J. L., *Muerte y marxismo humanista,* Sígueme, Salamanca 1978.

Valverde, C., *Los orígenes del marxismo,* La Edit. católica, Madrid 1974.

Vergote, A., *Psicología religiosa,* Taurus, Madrid 1969; *Interprétation du langage religieux,* Seuil, Paris 1974.

Villamarzo, P. F., *Psicoanálisis de la experiencia ético-religiosa,* Marova, Madrid 1979.
Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus,* Revista de Occidente, Madrid 1973.
Xhaufflaire, M., *Feuerbach et la théologie de la sécularisation,* Du Cerf, Paris 1970.
Zilbeerg, G., *Psicoanálisis y religión,* Troquel, Buenos Aires 1964.

CRITICA FILOSOFICA DE LA RELIGION DESDE LA ANTROPOLOGIA

En este capítulo pretendemos llevar a cabo una crítica filosófica de la actitud religiosa y no una mera teoría de la religión en abstracto. Hay que tener en cuenta que el concepto de religión es demasiado impreciso y representa una tal vaguedad que no permite establecer sobre él un discurso riguroso. Por eso la crítica filosófica de la religión debe inscribirse en un marco esencialmente antropológico, sin que esto signifique que el término de la reflexión vaya a ser la capacidad y actividad simbólica del hombre, como pretenden algunos [1], sino una dimensión consustancial a la especie humana o, lo que es lo mismo, la estructura constitutiva del hombre. Así lo entienden por lo menos los filósofos de la religión más cualificados de nuestros días. En consecuencia, estructuramos el presente capítulo sobre la base de unos datos fundamentales, a manera de presupuestos, añadiendo la interpretación de alguno de los autores que juzgamos representativos. En esta perspectiva, los puntos que consideraremos son los siguientes: la vivencia religiosa, la experiencia prefilosófica, la dimensión teologal del hombre según X. Zubiri, antropología y religión, verdad filosófica y verdad religiosa, reflexión final.

1. *La vivencia religiosa*

Para establecer una crítica a nivel filosófico de la actitud religiosa es necesario incidir reflexivamente sobre sus elementos constitutivos. Sólo así se hará filosofía de la religión en sentido estricto. Pero no podemos olvidar que en el hecho religioso está implicado el hombre todo entero como elemento esencial del mismo.

1. Cf. A. Fierro, *Sobre la religión. Descripción y teoría,* Madrid 1979, 251-252.

Lo primero que aparece en la religión es, como hemos visto en capítulos anteriores, una relación a través de la cual el hombre reconoce una realidad superior que irrumpe en su vida y le concierne totalmente. La estructura de este hecho implica una complejidad de elementos que se sitúan en niveles ontológicos diferentes. En primer lugar está la superioridad absoluta de esta realidad extraña, y en segundo término aparecen la íntima dependencia del hombre, el reconocimiento de su propia limitación y la conquista de su realización personal o salvación mediante la incorporación de su vida al ser supremo. Toda religión es tal en la medida en que logra ligar al hombre con el absoluto, con el Dios vivo. Este, como el *otro* por excelencia, es el término final con referencia al cual tiene el existente humano que llegar a ser lo que está llamado a ser. Esta es la primera verdad de la fenomenología de la religión, la cual muestra al hombre dirigiéndose a un ámbito de ser y de valor que rebasa el mundo fenoménico en el que logra su realización y salvación, como hemos apuntado ya en otra parte de este libro.

Estos elementos constituyen la base de una antropología en sentido estricto porque encuadran al hombre en un marco referencial que le es constitutivo. Por eso, como ha advertido K. Rahner, la filosofía de la religión tiene que definir la religión desde la esencia del hombre, desde el entorno en que éste se realiza y desde las leyes fundamentales de su pensar [2]. La vivencia religiosa es, pues, la de una relación profunda que vincula al hombre con el principio trascendente y metalógico que hace posible su plenitud existencial. Reflexionar sobre esta relación de dependencia, con el fin de determinar su coherencia racional y significación filosófica, es hacer filosofía de la religión tal como es vivida por el sujeto humano. Este era el objeto que asignábamos a la filosofía de la religión al final de capítulo primero, y esto es también lo que ha hecho, entre otros, Xavier Zubiri.

2. *La experiencia prefilosófica*

Para hacer luz en el problema religioso, es preciso colocarlo en su justo nivel. Por eso hay que descender al terreno del hombre y partir de un primer peldaño común a todos los hombres. Este no es otro que la experiencia prerreflexiva. Pero, ¿cuál es el ámbito y sentido exacto de esta experiencia?

2. Cf. K. Rahner, *El oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión,* Barcelona 1967, 223.

La determinación de este campo nos viene dada por la estructura del pensamiento humano. En él advertimos, como punto de partida, un hecho previo a todo conocimiento filosófico. Es un hecho originario constituido por la experiencia de nuestra presencia al mundo. Consiste en el reconocimiento de nuestra inserción en la realidad y constituye la primera condición de objetividad del saber metafísico. Sin él, la ontología quedaría reducida a un puro juego dialéctico de conceptos carentes de todo valor real y sin ningún alcance significativo. Para evitar esta deficiencia, el pensamiento debe asumir lo prerracional, entendiendo por tal un conocimiento de lo real anterior a la reflexión filosófica, no sólo en el orden cronológico, sino principalmente en el lógico.

Esto quiere decir que el ámbito de la experiencia humana debe ser ampliado de modo que no quede reducido sólo al mundo objetivo de la ciencia, sino que comprenda además un *cierto sentido del ser,* anterior a todo raciocinio, que tiene como principio y origen la estructura peculiar de la persona humana. Nuestra vida cognoscitiva es como la puesta en ejercicio de una *apertura al ser,* que nos es dada con nuestra naturaleza y que equivale a la posibilidad de *re-velarnos* a nosotros mismos re-velando la *realidad.* Pero no hay que olvidar que tal capacidad no es un invento nuestro, sino un don de la naturaleza que debemos actualizar en nuestro contacto con la realidad circundante. A esto se refiere santo Tomás cuando introduce la noción de *lumen naturale.* No se trata de una idea innata, clara y distinta, del ser en nosotros, sino de una cierta precomprensión del sentido del término *ser* connatural al hombre o «presencia virtual de la idea del ser», que se explicita y desarrolla como conocimiento propiamente dicho en nuestra relación experiencial con el mundo sensible.

El mismo santo Tomás ha dicho que el conocimiento de los primeros inteligibles (ser, uno, verdad, bondad, etc.) es connatural al entendimiento humano porque son como la huella de la primera verdad que nos ha creado [3]. Asimismo el Aquinate concibe la facultad cognoscitiva del hombre como una iluminación que recibe su luz de la verdad primera (Dios). Es, como dijera ya san Agustín, una participación de la propia luz divina. «La misma luz intelectual, que está en nosotros, no es otra cosa que cierta semejanza participada de la luz increada, en la cual se contienen las verdades eternas» [4].

3. *Quodlibetum* VIII, q.2, a.4; I, q.79, a5, ad.3.
4. I, q.84, a.5c.

Comentando estas afirmaciones, K. Rahner sostiene que el pensar del hombre va siempre acompañado de un saber inexpreso acerca del ser, como condición del conocimiento de los entes particulares, y que la pregunta sobre el ser acontece necesariamente en la existencia del hombre, ya que éste tiene una manera peculiar de enfrentarse con las cosas [5]. Esta capacidad de singular enfrentamiento es lo que X. Zubiri llama *inteligencia* —que todavía no es discurso racional— o manera específica de habérselas el hombre con las cosas como realidades. Se trata de un conocimiento *prefilosófico* de la realidad, que se ofrece como base del discurso metafísico y cuya raíz se encuentra en la estructura específica del ser humano integrada por la doble facultad de *sentir* y de *inteligir* simultáneamente, o de entender desde el sentido. El hombre entiende sintiendo, dice Zubiri [6].

Aplicando estos principios o presupuestos al conocimiento del absoluto, santo Tomás presenta el procedimiento por el que accedemos a él como un proceso de explicitación y de desarrollo del conocimiento natural —prefilosófico y prerreflexivo— que el hombre posee ya por el mero hecho de ser hombre. «Conocer a Dios de forma general y confusa —dice santo Tomás— es algo natural a nosotros, en cuanto que Dios es la felicidad del hombre, y el hombre desea naturalmente la felicidad» [7].

La frase «es algo natural a nosotros» (*insertum naturaliter nobis*) expresa un dato experimental, amplio y profundo, que no cabe identificar con la impresión sensible del empirismo ni con la experimentación controlada por los científicos, pero que posee en sí mismo un germen de verdad filosófica que explicitará más tarde la reflexión racional. Ahora bien, esto no sería posible sin la vivencia del hombre de su participación en el área del ser, cuyas implicaciones trascendentales últimas pondrá de relieve mediante el discurso propiamente filosófico [8].

Pero veamos ya cómo interpreta X. Zubiri el hecho religioso desde estos principios.

5. Cf. K. Rahner, *o. c.*, 53.
6. Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid 1963, 507. En prensa este libro, apareció el último de X. Zubiri, *La inteligencia sentiente*, Madrid 1980, que desarrolla ampliamente esta doctrina.
7. I, q.2, a.1, ad. 1.
8. Cf. A. Dondeyne, *L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu*, en *L'existence de Dieu*, Castermann, Paris 1961, 147-166.

3. *Dimensión teologal del hombre según X. Zubiri* [9]

a) *El hombre, animal de realidades*

Para estudiar el problema de Dios y su relación con el hombre, Zubiri parte del hecho religioso, porque lo considera como algo que afecta al hombre en su actitud típica de ser personal. Por eso no se pueden comprender radicalmente la actitud religiosa y el problema de Dios, si no se tiene antes un conocimiento en profundidad de lo que es el hombre como persona. De ahí que Zubiri realice un análisis de la naturaleza humana en cuanto tal intentando descubrir en ella una dimensión que de hecho envuelva constitutivamente un enfrentamiento necesario con la ultimidad de lo real, es decir, con Dios [10].

¿Qué es el hombre? ¿Cómo es el hombre? Estos dos interrogantes constituyen el punto de partida de la síntesis zubiriana. Para este filósofo, el hombre es un ser vivo más de la naturaleza que no implica ninguna novedad biológica fundamental respecto de los demás vivientes. Solamente se distingue de éstos por su conducta peculiar basada en una nota esencial a todo ser vivo, la *habitud* o modo peculiar de habérselas con las cosas. Ahora bien, este modo de habérselas con las cosas o habitud es en el hombre la *inteligencia sentiente*, por la cual lo que para los demás seres vivos se presenta como medio y reviste sólo un carácter estimúlico, en el hombre se constituye como realidad. En efecto, las cosas actúan en el animal como meros estímulos; no son más que algo que le afectan y que se agotan en su afección, mientras que el hombre se hace cargo de la *situación estimulante* como situación y estímulos *reales*. Como teniendo entidad en sí mismas aparte del aspecto que afecta al sentido y al instinto. De ahí que la estimulación no se agote en la afección, sino que presenta además una estructura real, es una realidad. Ahora bien, la capacidad

9. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1942, [5]1963, 361-397; *El problema teologal del hombre*, en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid 1975, 55-64. Es la introducción al curso dictado en la universidad Gregoriana de Roma en noviembre de 1973 titulado *El Hombre y Dios* (policopiado). A. López Quintás, *Xavier Zubiri. La inteligencia sentiente y el estar en la realidad*, en *Filosofía española contemporánea*, Madrid 1970, 256-266; M. Cruz Hernández, *El hombre religado a Dios*, en *El problema del ateísmo*, Salamanca 1967, 231-248; A. Babolin, *La filosofia della religione secondo Xavier Zubiri*, en *Realitas* III-IV, Madrid 1979, 229-235.
10. Cf. X. Zubiri, *El problema...*, 56.

de habérselas con las cosas como realidades es lo que constituye formalmente la inteligencia, la cual consiste en aprehender las cosas no como puros estímulos, sino como algo que posee entidad en sí mismo. Captar el estímulo es sentir, aprehender su realidad es inteligir [11].

Mediante la aprehensión de las cosas como realidades el hombre se libera del estímulo y, por lo mismo, logra implantarse en la realidad por la ejecución de actos personales. Esta ejecución comporta una especial independencia de las cosas, ya que el hombre puede adoptar una postura determinada respecto de ellas. Surge así la libertad como consecuencia de la unidad estructural del hombre, cuya sustantividad es ser intelectiva, esto es, estar constitutivamente abierta a la realidad. En esto consiste precisamente la persona como esencia inteligente y volente, como esencia *de suyo* abierta a la realidad como tal.

Esta apertura a la realidad en cuanto tal hace que el hombre no se sienta una cosa más entre las cosas, sino que se considere a sí mismo como centro de perspectiva al que están referidas las cosas entre las que se encuentra y en cuyo trato va configurando su propio ser sustantivo, su vida entera.

> Aquello en que y aquello desde lo que el hombre se realiza personalmente es la realidad... Por tanto, las cosas además de sus propiedades reales tienen para el hombre lo que he solido llamar el *poder de lo real* en cuanto tal. Sólo en él y por él es como el hombre puede realizar su persona [12].

Esta realidad fundante ostenta un poder que religa al hombre de una triple manera, a saber, como apoyo último, como principio posibilitante y como factor impelente. Apoyo último, en cuanto que la realidad se presenta como ultimidad a la cual el hombre se remite siempre; como principio posibilitante, porque hace que tengamos apertura y así pasemos de ser meros individuos a ser personas, es decir, esencias inteligentes y volentes cuya estructura consiste en estar *abierta a* un sin fin de posibilidades; factor impelente, en cuanto que nos obliga a realizarnos, ya que nos sentimos impulsados por la realidad a seguir adelante en nuestra realización. En la concepción de la realidad bajo esta triple modalidad es en lo que Zubiri basa la *religación* del hombre (apoderamiento del hombre por el poder de lo real) [13]. Por tanto, la categoría reli-

11. Cf. Id., *El hombre, realidad personal:* Revista de Occidente 1 (1963) 18.
12. Id., *El problema...*, 57.
13. Cf. *Ibid.*, 58.

gación juega un papel decisivo en la doctrina zubiriana en orden a explicar la actitud religiosa del hombre, ya que éste se realiza como persona *religadamente* a lo largo de su historia personal y colectiva. «El hombre encuentra a Dios al realizarse religadamente como persona» [14].

b) *El problema religioso*

El análisis de la estructura del ser humano pone de manifiesto su carácter esencial de ser religado. El hombre, quiéralo o no, por el mero hecho de ser hombre, está comprometido fundamentalmente con la realidad como ultimidad. Aquí radica precisamente el problema de Dios y desde este principio adquiere sentido la actitud religiosa. Veámoslo.

El ser humano no consiste en un estar pasivo entre las cosas que discurren ante su mirada de forma indiferente. Por el contrario, tiene que ocuparse en una tarea, la de configurar su ser sustantivo mediante la cadena de actos que forman el cañamazo de su existencia toda. Esta inquietud es radical y positiva y encuentra su portavoz en la «voz de la conciencia», la cual brota del fondo del ser del hombre, es decir, de la propia realidad. Además insta al hombre a atenerse al poder de lo real y lo remite a una realidad ulterior que se esconde allende la suya propia. Es una incitación constante a trascenderse a sí mismo y a las cosas en dirección al poder de lo real.

Al estar así remitido el hombre, emprende la búsqueda del poder absoluto en el que se basa, en último término, su propio ser personal y al que está religado como *último fundante*. En esta búsqueda hay quienes, como los ateos, reducen este poder a la mera causalidad material sin conferirle, paradójicamente, lo que en su derecho le corresponde, a saber, el carácter de realidad absoluta o de deidad. Zubiri, sin embargo, va más lejos y advierte que el poder de lo real sobrepuja el ámbito de la causación material porque se presenta como un poder definitivamente radical y último. Al fundamento de este poder es a lo que él llama deidad, la cual está presente en la prepotencia de lo real de un modo radical y originario. Es el último fundamento de la realidad. «En lo que venimos diciendo —añade Zubiri—, Dios significa el ámbito de la ultimidad de lo real» [15].

14. *Ibid.*, 59.
15. *Ibid.*, 56.

Entendidas las cosas de esta manera, es preciso decir que la religión no es más que la objetivación de la religación: «religión es plasmación de la religación, forma concreta del apoderamiento de lo real es religión» [16]. Pero, aunque ser hombre es estar religado, no hay que olvidar que ser religado no es todavía ser religioso, sino estar remitido a la deidad como poder último o realidad radical. En la religación, por lo tanto, el hombre aparece remitido a Dios, pero en forma de problema, problema de *realidad* ciertamente, ya que el hombre, en su inquietud fundamental, está vertido hacia el fundamento de lo real en cuanto real, fundamento que tiene que ir precisando progresivamente a tenor de sus diversos niveles y actividades.

Al llegar a este punto, podemos resumir lo dicho anteriormente en dos afirmaciones. Primera, la realidad humana es en su relación con la realidad y lo sustantivo del hombre consiste en realizarse como persona. En otras palabras, el hombre tiene que hacerse a sí mismo y en este su hacerse está religado con la realidad como ultimidad fundante. Segunda, la religación es una dimensión formalmente constitutiva de la vida humana. Ahora bien, ese poder de la realidad que religa es lo que constituye la deidad, la cual, proyectada de varias maneras a través de la historia, se constituye para el hombre en Dios. En consecuencia, más que decir que el hombre tiene religión, habrá que afirmar con Zubiri que consiste esencialmente en religación [17], la cual, o se resuelve contradictoriamente por vía negativa, como en el ateísmo, o se objetiva y concretiza haciéndose religión, forma particular de vivir la dependencia respecto de la realidad absoluta en cuyo ejercicio se obtiene la plenitud o salvación, se accede a Dios.

c) *El hombre ante Dios*

Retrotrayéndonos a las páginas que preceden, vemos que Zubiri resuelve el problema del fundamento de lo real no a nivel de las cosas, sino al de una realidad esencialmente existente, única y personal porque se posee plenamente de modo inteligente y volente. Una realidad de esta categoría no puede ser otra cosa que Dios, el cual aparece como el fundamento de la realidad, estando en su fondo más íntimo y siendo su hontanar, pero distinguiéndose adecuadamente de ella.

16. *Ibid.*, 61.
17. Id., *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1944, 439.

> Para nosotros —dice Zubiri—, la justificación intelectiva del fundamento del poder de lo real es lo que nos lanza a nosotros mismos por una ruta que lleva de la persona humana a una realidad absolutamente absoluta: es lo que entendemos por realidad de Dios [18].

Dios subyace, pues, en el fondo de toda realidad alimentando su poder.

Ahora bien, la índole de este poder es ser revelación de Dios. Mas, porque el hombre tiene experiencia del poder de lo real, es por lo que capta a Dios a través de su manifestación en las cosas entre las que se encuentra él mismo como ser abierto a toda la realidad. De ahí que pueda decirse que el hombre es la expresión suprema de la presencia de Dios. «El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios... Es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios» [19]. Lejos de constituir para el hombre una alienación, este aspecto representa su perfecto cumplimiento como realidad personal, ya que Dios, como poder de lo real, ejerce en el hombre una función hominizante que lo promociona desde sí mismo. Como afirma Bonhoeffer, Dios se encuentra en el centro de la vida, aun estando más allá de ella [20]. El hombre, pues, no se concibe sin el poder de lo real que lo impulsa hacia la conquista de su propio ser, en el seno de su espíritu se refleja la palpitación de Dios. Se siente *viniendo de* y *siendo llevado por*. «Por esto, todo ulterior *ir hacia* Dios es un *ser llevado por él*» [21].

Pero Zubiri se hace ahora la siguiente pregunta: ¿cómo accede el hombre a Dios, que no se le presenta como un objeto al que tiene delante, sino como el fundamento de su ser sustantivo? Para responder a este interrogante, invoca de nuevo la teoría de la religación, según la cual Dios apoya *a tergo* al ser sustantivo del hombre, le abre las posibilidades necesarias para realizarse y le ofrece ayuda eficiente para su progresiva elaboración.

18. Id., *El problema...*, 59.
19. X. Zubiri, *El problema...*, 61-62. Hablando de la manifestación de Dios en las cosas, el cardenal Wojtyla, antes de ser elegido papa, deja este rico testimonio: «El concilio enseña que por las cosas creadas, Dios da a los hombres su testimonio. El término "testimonio" es aquí particularmente elocuente. Muestra la revelación contenida en la creación y, simultáneamente, que la creación es, en cierto modo, el primer signo, la primera palabra de Dios»: Citado en el Boletín n.º 14 de Association des amis de P. Teilhard de Chardin, février 1980, 3.
20. Cf. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Barcelona 1969, 163.
21. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, 441.

El hombre capta a Dios en la absolutez de su propio ser sustantivo, esto es, en la experiencia que tiene de sí mismo como ser positivo y relativamente absoluto. La persona humana es absoluta en cuanto que se sostiene en el ser «frente a» toda otra realidad, está *suelta* de toda otra realidad; pero es relativa en cuanto que sabe que es sostenida por Dios como fundamento que hace posible su existir. Su carácter absoluto es un carácter cobrado, por eso el hombre no encuentra a Dios en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias, sino en la consistencia de su ser y en la plenitud de su vida. Y como la plenitud del ser es el hacerse persona, de ahí que el hombre encuentre a Dios en el ser relativamente absoluto de su persona donde Dios se da como experiencia suya. Esta donación es constituyente de la persona humana en su plenitud, y la experiencia humana del Absoluto es experiencia de esta donación de Dios.

> El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios, y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana. La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios [22].

Por eso Dios no se presenta al hombre como un objeto, un «tapaagujeros» en el límite de sus posibilidades, sino en el centro de su vida y en las cuestiones resueltas, como ha señalado también Bonhoeffer [23].

En esta perspectiva el hombre histórico siente el imperativo necesario de vivir *con* Dios, *en* Dios y *por* Dios. Esto es posible porque Dios no ha abandonado el mundo a su suerte, sino que se encuentra en él como hontanar de la realidad y, como tal, se presenta al hombre que es esencia abierta, inteligente y volente, y, por lo mismo, persona. Esto hace que la presencia de Dios en el hombre sea una presencia personal, es decir, Dios se muestra a la inteligencia y a la voluntad del hombre, notas específicas del ser personal. Pero esta presencia o manifestación de Dios es, como decíamos antes, revelación, entendida ésta no como conjunto de proposiciones que se transmiten, sino como presencia real de Dios en la realidad humana. Más que decir que el hombre sale al encuentro de Dios, habrá que afirmar que Dios ha venido ya a todo hombre por el mero hecho de ser hombre. De ahí que la religión le sea connatural y no un sobreañadido o epifenómeno como creen algunos.

22. Id., *El problema...*, 61.
23. Cf. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión...*, 186.

Esta revelación ha revestido diversas formas a través de la historia según las distintas condiciones y circunstancias en las que el hombre se encuentra. Así han nacido los diversos cauces o vías de acceso a Dios, que son otras tantas formas de religión [24].

Zubiri reduce a tres estos cauces o vías: vía de diversificación o politeísmo, vía de inmanencia o panteísmo y vía de trascendencia o monoteísmo. La religión, por su parte, no es más que la forma concreta de relacionarse el hombre con la deidad siguiendo uno de estos tres caminos. Pero esto no significa que todas las formas de religión o religiones sean la verdadera. Significa más bien, que todos estos cauces suponen una religión «auténtica» y, por lo mismo, no deben ser tomados como pseudoreligiones. La historia de las religiones lo muestra así y los historiadores se percatan de ello llamando la atención sobre el hecho de que la imagen de Dios está condicionada por el respectivo mundo del hombre hasta el punto de pensar, erróneamente, que lo divino no es más que la objetivación de los deseos y de las ideas humanas. Lo que no puede negarse es que en las diversas religiones se reconocen fácilmente influjos climáticos, económicos, ideológicos, geográficos y políticos. Pero esto no debe sorprender a nadie, ya que el hombre toma de su propio mundo los rasgos de la realidad que atribuye a lo divino.

La historia de las religiones es, por lo tanto, el cauce por el que se abre paso la revelación de Dios en el tiempo. De ahí que todas las religiones tengan su parte de verdad; pero, como la verdad de Dios no es fragmentaria, habrá que buscar el camino más apto para acceder a la plena verdad de Dios y encontrar el punto culminante de su mostración. Este no es otro que el cristianismo, el cual, según Zubiri, es la religión dictada por Dios, el cumplimiento de la verdad en la historia de las religiones, el eje de la propagación de esta onda. Es religión de deiformidad y, en su virtud, no es sólo la religión verdadera, sino que es la verdad «radical» y «formal» de todas las religiones, ya que Cristo es la presencialización de Dios en la historia [25].

24. «La religión tiene siempre una visión concreta de Dios, del hombre y del mundo. Y por ser experiencial, esta visión tiene forzosamente formas múltiples: es historia de las religiones»: X. Zubiri, *El problema...*, 61-62.
25. Cf. X. Zubiri, *El problema...*, 62-63. Véase asimismo *Declaración sobre las relaciones de la iglesia con las religiones no cristianas*, n. 2 y 3, del Vaticano II. También la encíclica de Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 11.

d) *Cristo, lugar de encuentro del hombre con Dios*

La revelación de Dios es unitaria y multiforme a la vez, porque Dios en sí mismo es único, pero el hombre, a quien va dirigida esta revelación, se encuentra en circunstancias muy diversas de tiempo y de lugar. No obstante, el hombre tiene la necesidad de optar racionalmente por aquella forma de manifestación que juzgue más completa y satisfaga plenamente sus exigencias; por aquella que le permita un acceso integral al absoluto. Pero Zubiri no concibe otro medio mejor para la opción que la mostración completa de la realidad misma de aquel por quien se opta. Ahora bien, la mostración de Dios para los cristianos es Cristo en quien habita la misma realidad de Dios —*plenitudo divinitatis*— [26].

Siguiendo a san Pablo, Zubiri contrapone la postura de los judíos y de los griegos a la del cristiano. La actitud de unos y de otros se distingue precisamente por el motivo distinto de credibilidad. El judío postula signos externos de carácter impositivo, algo que fuerce desde fuera a aceptar lo representado por el signo. El griego, por su parte, exige evidencia racional —sabiduría—, que no versa sobre lo histórico, particular y concreto —no conduce a la adhesión personal—, sino sobre lo universal y ahistórico. El cristiano, sin embargo, centra su atención en la realidad de Cristo que constituye el modo de presencia más excelente de Dios al hombre por vía de identificación.

Esta presencia de la divinidad en Cristo se hace accesible a los hombres por la realización de ciertos signos que transparentan su condición divina. El principal de ellos es la propia vida histórica de Cristo por la forma especial en que fue asumida. La actitud de Cristo, basada en la absoluta y trascendental disponibilidad y en el pleno amor, entendidos en el sentido de completa oblación y dádiva —nada hay en él que lo cierre sobre sí mismo, su vida es íntegramente abierta— constituye el signo más claro de su divinidad, porque Dios es amor. Su muerte en la cruz, que es la consumación de su entrega oblativa, se convierte en la prueba fehaciente de un amor sin límites, ya que nadie ama más que el que entrega su vida por la persona amada. Con ello, a la vez que consigue un encuentro con todo hombre de una manera individual y concreta, porque su amor es personal, hace que el hombre se encuentre asimismo con Dios a través de él. Su amor es el punto de enlace entre Dios y el hombre, porque es donde se cumple de modo perfecto la apertura estructural de lo humano a lo Absoluto, de suerte que sea este mismo Absoluto quien posibilite la salida absoluta de nosotros mismos, nuestra radical apertura o nuestro amor en lo que tiene de oblación y de dádiva. Nuestra donación completa coincide entonces con la plena adquisición del ser al que aspiramos.

26. Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, 527-536. «Cristo es plenitud, *pleroma* del ser divino»: p. 527.

En esta perspectiva la cruz adquiere una explicación enteramente positiva. Deja de ser *escándalo* y *locura* y se convierte en signo y camino del encuentro personal del hombre con Dios en Cristo, sumamente amante y amable, que nos mandó asimismo amar hasta dar la vida. Cristo es un hombre que oculta un misterio superior, con lo cual abre al ser humano su gran plenitud y, a su vez, este misterio superior no suprime lo humano, sino que lo lleva más bien a su perfecta consumación real.

Desde aquí intenta X. Zubiri precisar la actitud del hombre con relación a Cristo en la configuración de su ser personal. Advierte que, en el acceso del ser humano a Dios en Cristo, éste juega el mismo papel que la realidad radical, es decir, se comporta como ser último, posibilitante e impelente. Como ultimidad, porque la vida verdadera consiste en el conocimiento del Padre a través del Hijo —Dios como el Padre—, conocimiento que equivale a posesión por intimidad. Como posibilitación, en cuanto que el hombre no puede hacer nada en orden a su realización plena separado de Cristo [27]. Como impulsión, porque a través del amor, como donación a Dios y al prójimo, Cristo conduce libremente al hombre a la vida eterna, a su plenificación y salvación, a la configuración con él. Así es como Cristo se convierte en la meta y sentido de la vida humana, la cualifica y la potencia hasta incorporarla a su propia vida de modo que la vida del hombre ya no reposa sobre sí misma, sino que se encuentra en tensión hacia Cristo que viene en cada momento a todo hombre. No obstante el hombre permanece a la espera de un último momento —el definitivo— en el que se fije para siempre lo que ha pretendido ser. De esta manera se manifiesta el carácter escatológico de la vida humana, fundada en la orientación del hombre al misterio absoluto llamado Dios. De ahí la conexión íntima entre el conocimiento del hombre y el conocimiento de Dios, porque, como indica K. Rahner, donde se toma al hombre radicalmente en serio, es posible saber algo de Dios, y donde se sabe algo de Dios es posible tomar al hombre en serio [28].

27. «Sin mí no podéis hacer nada»: Jn 15, 5. Cf. A. López Quintás, *Filosofía española...*, 262-264.
28. Cf. T. Cabestrero, *Conversaciones sobre la fe*, Salamanca 1977, 182.

Estos son, en apretado resumen, los puntos doctrinales fundamentales de Zubiri sobre la dimensión teologal del hombre, base y raíz de la actitud religiosa. Indirectamente ha realizado una filosofía de la religión en su verdadero sentido. Por lo menos ha sabido poner las bases para ello, porque, al descubrirnos la estructura íntima del sujeto humano como realidad constitutivamente abierta en el área del ser, nos hace ver cómo la actitud religiosa no es un epifenómeno o añadido a la vida del hombre, una superestructura debida a circunstancias particulares y cambiantes, sino que radica en la misma constitución ontológica de la persona humana. Es algo que le viene dado al hombre con su naturaleza específica, le es constituyente, porque el hombre va a Dios y lo encuentra haciéndose persona, esto es, como esencia estructuralmente abierta —inteligente y volente.

La actitud religiosa del hombre está plenamente justificada a los ojos de X. Zubiri desde el momento en que se sitúa en un plano de conformidad con la naturaleza del hombre. Este se hace persona religado en su ser al poder de lo real y, en su religación personal, tiene forzosamente voluntad de verdad, la cual no consiste más que en inteligir el carácter de ese fundamento (intelección de la realidad absolutamente absoluta de Dios) y en acceder a él apropiándose su propia realidad personal. Esta apropiación constituye una entrega a la realidad personal de Dios en tanto que verdadera. Esto es justamente la fe —acto fundamental de la religión— como entrega intelectiva a Dios en la que el hombre descubre que su ser es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Pero no experiencia sensible, sino experiencia tensiva. Ahora bien, en este *yo tensivo* consiste el transcurso de la religación para aquel que admite la realidad divina. La religación, pues, no es algo que se tiene, sino algo que se es. El hombre, por consiguiente, consiste en religación o religión, por eso, al hacerse a sí mismo, tiene necesariamente que encontrarse con Dios que lo fundamenta y lo potencia desde él mismo [29].

En una palabra, religación al poder de lo real, entrega intelectiva a Dios en la voluntad de verdad, experiencia tensiva de Dios. Estos son los tres conceptos que expresan tres momentos de un solo fenómeno, de un sola estructura cuya unidad intrínseca constituye la dimensión teologal del hombre: el hombre abierto y en tensión a Dios, el hombre religado y religioso. Lo teologal es,

29. El papa Juan Pablo II concibe la religión como producto de la tensión del hombre hacia Dios, como dimensión constitutiva del ser humano. Cf. *Redemptor hominis,* 11.

por tanto, una estricta dimensión humana y, por lo mismo, accesible al análisis racional inmediato.

4. *Antropología y religión*

De los principios antes expuestos se deducen importantes consecuencias de tipo antropológico en orden a establecer la verdad de la religión. Hemos visto que en toda actitud religiosa auténtica aparecen dos extremos o polos como elementos esenciales de su estructura: el sujeto humano y Dios. Esto quiere decir que no es posible estudiar la religión a nivel de antropología filosófica, si no se analizan con detención el sentido, la validez y el alcance de las categorías de sujeto y de absoluto. Prescindir de un estudio de esta índole sería destruir la misma religión [30]. Pero no podemos olvidar que la relación que une a estos dos polos se basa en la capacidad de comunicación mutua, la cual no sería posible sin una apertura constitutiva por parte del hombre que lo haga acreedor de la presencia de Dios en su propia vida. Esta presencia debe ser actualizada en un encuentro personal. De ahí la necesidad de comenzar con el estudio de lo que el sujeto es en sí mismo, en su estructura y en sus implicaciones, valiéndonos para ello de un análisis de su comportamiento para con la realidad. Este análisis nos va a conducir asimismo al absoluto, porque la pregunta por el ser de Dios se inscribe en la misma pregunta por el ser del hombre, en cuanto que, al interrogarse por su propio ser, el hombre se pregunta por el ser al que está referido como fundamento de su propia posibilidad como existente.

Esto es precisamente lo que vimos en el apartado anterior que había hecho Zubiri al establecer las bases ontológicas del encuentro del hombre con la realidad última. Las conclusiones a que llegó dan pie para construir una antropología cuyas líneas fundamentales es preciso determinar mejor con el fin de poder ver más claramente la coherencia de la actitud religiosa como encuentro personal del hombre con Dios. A este respecto estudiaremos las siguientes cuestiones: persona humana, contingencia personal y encuentro personal con el absoluto.

30. Cf. H. Duméry, *Philosophie de la religion* I, Paris 1957, 122.

a) *La persona humana*

Comencemos resumiendo los resultados de la investigación filosófica acerca de la persona humana [31].

Las distintas corrientes de filosofía, que se caracterizan por ser interpretaciones de la persona humana, presentan matices muy diversos. Sin embargo se advierte en todas ellas una especie de denominador común debido al fuerte influjo del uso teológico de la noción de persona acuñada por las escuelas teológicas de los primeros siglos del cristianismo. Esta noción, por su parte, tiene su arranque en la experiencia de la relación —sumamente personalizada— del hombre con Dios tal como aparece en la revelación judeocristiana. Esto contribuye a la formación de un núcleo común de pensamiento que permite calificar de personalistas a dichas corrientes, cuyas notas distintivas pueden reducirse a las siguientes: subjetividad y relación.

Subjetividad y subjetivación. Por su subjetividad la persona se coloca en un plano distinto de las realidades del mundo y se capacita para abrirse no sólo a las propiedades cualitativas de las cosas, sino a su mismo hecho de ser, a su realidad como tal. De esta manera la persona reconoce su propia entidad como suya y la de las cosas como siendo en sí y en relación con ella. A esto llaman los autores poder de significación o reconocimiento del propio ser y del de las cosas. Con ello el sujeto personal, además de aceptar su condición peculiar en el mundo y de afirmarla, la promueve en relación con las cosas siempre en la línea del ser. No es que haya sujeto por un lado y objeto por otro que se acoplen en el acto del conocimiento, sino que la estructura misma del sujeto implica al objeto, ya que aquél se constituye como tal en su apertura a las cosas (objeto). Hay que decir más bien que el sujeto es y consiste en apertura. Así lo ha visto, sobre todo, la fenomenología, que define al existente humano como conciencia intencional o ser-con-otros-en-el-mundo. No estaban muy lejos de esta concepción los antiguos cuando concebían el conocer como *habere formam alterius quatenus alterius.* La conciencia intencional de la fenomenología y la *in-teligencia* de la escolástica no distan tanto como algunos piensan. Ahora bien, esta manera de ser no sólo revela la constitución ontológica de la persona (subjetividad), sino también su

31. Interesan sobre este tema: J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios,* Madrid 1976, 208-219; S. Alvarez Turienzo, *La persona,* en *Homenaje a X. Zubiri* I, Madrid 1970, 43-77.

dimensión ético-moral, porque ser personalmente es hacerse cargo del ser de las cosas, lo cual comporta responsabilidad. Es un saber a qué atenerse respecto de la realidad.

En resumen, la subjetividad consiste, en último término, en la capacidad del ser humano para estar consigo, para hacerse presente a sí mismo. El es el único ser capaz de volver sobre sus actos y, en consecuencia, sobre su propio ser y reconocerlos como suyos, al mismo tiempo que reconoce la entidad propia de las demás cosas frente a la suya. El hombre es, por tanto, un ser de realidades porque su modo de enfrentarse con las cosas o de habérselas con ellas —habitud— es el de la realidad. Las cosas para el hombre no terminan en su dimensión estimúlica, como para los animales, sino en su dimensión de realidad. Esto significa que la persona humana conoce su propio ser y el de las cosas. Estas no son para él meros reclamos estimúlicos, sino verdaderos objetos. El hombre posee intimidad porque, frente al ser de las cosas que se le ofrecen, reconoce su ser como suyo propio.

Relación. Es una faceta derivada de la anterior. Consiste en la *respectividad* creada por lo otro (el otro) al cual se abre la persona como a su término. Por el mero hecho de reconocer a los seres en su radical alteridad, el hombre está ontológicamente referido a ellos. Entran en cierto modo a formar parte de su propio ser, de tal manera que no se comprende sin ellos. Es lo que santo Tomás quiso decir con su afirmación de que el espíritu humano es en cierta manera todas las cosas o que los seres cognoscentes, además de su propia forma, poseen también las formas de las cosas que conocen (*Contra gentiles* III, 112).

Pero ha sido últimamente el personalismo quien ha puesto de relieve este extremo al aplicar esta doctrina a las relaciones del hombre con sus semejantes. El personalismo llega a reconocer en el *otro* una prolongación del propio yo y hace del *entre* el constitutivo formal de la persona humana. En este sentido ha podido escribir el filósofo judío M. Buber que el hecho fundamental de la experiencia humana es el hombre-con-el-hombre [32]. Con anterioridad, el pensador austríaco F. Ebner, en quien se inspira el mismo Buber, había hecho esta afirmación tan sorprendente como significativa: «La experiencia del yo no radica en su relación consigo mismo, sino en su relación con el tú» [33]. Asimismo E. Mounier reafirmará más tarde esta misma condición de la persona humana al decir que la descentración del propio yo en el otro por el amor

32. Cf. M. Buber, *¿Qué es el hombre?,* México 1960. 147.
33. Cf. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten,* Wien 1952, 26.

es el medio para poseerse de una manera completa. «La relación del yo al tú es el amor, por el cual mi persona se descentra de alguna manera y vive en el otro poseyéndose completamente y poseyendo su amor» [34].

Debido a esta forma estructural propia, la persona humana se hace cargo de su ser aceptándolo de los otros, al mismo tiempo que ofrece la posibilidad a los otros de constituirse en la línea de la alteridad. Se trata de una relación actual y dinámica, constitutiva, porque el sujeto (el hombre) no llega a ser sí mismo, si no tiene frente a sí algo o alguien a quien dirigirse en radical apertura. Ahora bien, cuando ese algo, término de la relación, es un ser que a su vez puede ser principio activo de relación, porque es constitutivamente abierto, se convierte en tú, en otro yo personal al que hay que responder en la misma línea en que se pregunta. Así es como surge la relación interpersonal que, como ha escrito M. Buber, «es lo que hace del hombre un hombre» [35].

Pero la respectividad no se agota en la relación con el tú humano, con el otro creado y finito, sino que postula un Tú absoluto que fundamente, ampliándolo, el horizonte de la referibilidad, ya que el tú finito corre el riesgo de convertirse en *ello,* y acabar así con toda relación personal. «Cada *tú* particular —dice M. Buber— abre una perspectiva sobre el *Tú* eterno... (el *Tú* innato) sólo se consuma plenamente en la relación directa con el mismo *Tú* que, por su naturaleza, jamás puede convertirse en *Ello*» [36].

Tomando estas dos dimensiones de la persona humana como base, podemos adentrarnos ya en la estructura íntima del «yo» con vistas a determinar su posibilidad de relación con el absoluto, su capacidad de encuentro personal con el Tú eterno, característica fundamental del fenómeno religioso [37].

Tenemos que reconocer a la filosofía existencial (Heidegger, Sartre, etc.) el mérito de haber examinado el comportamiento del existente humano concreto y circunstancial, descubriendo al hombre como un ser instalado en el mundo con una finalidad necesaria. No se trata de un estar ahí inerte y pasivo, yuxtapuesto a las cosas o al margen de ellas, sino de un ser esencialmente activo y dinámico. Está situado al nivel de las cosas para tener que hacer

34. E. Mounier, *Révolution personaliste et communitaire,* Paris 1935, 89-90.
35. M. Buber, *o. c.,* 147.
36. Id., *Yo y tú,* Buenos Aires 1969, 73.
37. Para este punto remitimos a M. Legido, *Persona humana y tú absoluto. Dialéctica de la religación y el encuentro con Dios,* en *El problema del ateísmo,* Salmanca 1967, sobre todo las páginas 260-280.

algo con ellas, para realizarse mediante su acción sobre ellas. Esta actitud dialogante es constitutiva y denota en el hombre una estructura propia reflejada en tres líneas o dimensiones a través de las cuales el hombre empalma con la realidad mundana lográndose así como ser humano.

En primer lugar tenemos la dimensión receptiva, formada por el conocimiento, por la cual el hombre unifica los datos percibidos y les atribuye significación y sentido. En segundo lugar está la línea proyectiva, de orden volitivo, que, valiéndose de las apetencias y de las tendencias instintivas, impulsan al hombre hacia lo previamente conocido, invitándolo a la acción en el mundo por la que se proyecta sobre él. De esta manera humaniza al mundo al transformarlo en mundo humano mediante su creatividad. Finalmente la línea afectiva —sentimientos y afectos—, resultante vivencial de las dos anteriores, que expresa la repercusión que la percepción y la apetencia del mundo causan en el sujeto.

Debemos advertir que esta complejidad de dimensiones integrantes del «yo» es reconocida de una u otra manera por las distintas corrientes de la antropología filosófica de todos los tiempos, con la notable diferencia, sin embargo, de que la filosofía tradicional acentúa la unidad estructural —especie de sustrato—, mientras que la fenomenología existencial concede primacía a los estados, operaciones y actos sin descender al reconocimiento de un hilo conductor independiente de los mismos estable y permanente. Pero a nosotros no nos incumbe entrar ahora en la discusión de este tema. Lo que nos importa resaltar es que en esta comunión con el mundo, el hombre se hace presente a sí mismo y se descubre como centro único de su actividad específica. Se revela como una única realidad o sustantividad cuya formalidad consiste en ser corporeidad anímica desplegada en operaciones unificadas. En una palabra, es sujeto único de actividaes múltiples. En esto consiste su personalidad, la cual se transparenta mediante una triple experiencia: experiencia de *mismidad,* de *propiedad* y de *insistencia.* Examinemos brevemente cada una de ellas.

Mismidad, porque, al experimentar la persona su propia identidad, percibe todo el entorno en su radical alteridad, como algo enteramente distinto de sí. Aun en la más compenetrada comunión, como sucede en la presencia del yo al tú por el amor, nunca se consigue una identificación completa por incorporación. La persona humana vive siempre frente a la alteridad del tú la mismidad del propio yo, sin que pase a formar parte integrante del tú. Permanece inconfundible y perfectamente identificable. Es *ella misma.* Esto es lo que Teilhard de Chardin ha sabido expresar

correctamente con su lograda fórmula «la unión diferencia». Ahora bien, esta identidad del yo consigo mismo, este ser sí-mismo, es lo que hace que el hombre sea originaria y definitivamente persona [38].

Propiedad, porque el hontanar de la vida operativa es el propio yo. La realidad que expresan las líneas estructurales del yo personal (conocimiento, tendencia, sentimiento) es una realidad mía. Es de mi pertenencia porque dice relación constitutiva a mi propio yo. Porque proviene y tiene su origen en mí. La paternidad radica en el propio yo y, por lo mismo, la propiedad, al igual que el autor llama suya a la obra que produce.

Insistencia, porque la dinámica humana —el conjunto de actos realizados por la persona— reside en el propio yo, se asienta en él como centro dinámico y fundamento íntimo que, siendo *en sí* y *desde sí,* confiere vida a todos sus actos. En él radica toda la serie de actividades que forman el cañamazo de su vida.

Todo este conglomerado de dimensiones y de experiencias hace de la persona una realidad autónoma, en cierto modo absoluta, que se afirma en su propia identidad sin que nada ni nadie pueda sustituirla. La conquista de la personalidad es de tal categoría en la escala de los seres que no se puede renunciar a ella ni bajo pretexto siquiera de formar otra entidad superior. Como afirma Teilhard de Chardin, «una persona no puede *desaparecer* pasando a otra persona, pues, por su naturaleza, no puede darse, *en tanto que persona,* más que si continúa como unidad consciente de sí misma, es decir, *distinta*» [39]. El hombre, por lo tanto, se experimenta como un ser que *se es-desde-sí-mismo;* como un *ser-se.*

b) *Contingencia de la persona humana*

La descripción anterior puede dar pie a algunos para pensar en el carácter absoluto de la persona humana que la justificara a sí misma sin necesidad de recurrir a instancias superiores. Es lo que, desde Feuerbach, han venido sosteniendo el marxismo y el existencialismo de izquierdas, Sartre principalmente. Pero, si nos enfrentamos con la realidad humana en un examen riguroso, lo primero que advertimos en ella es su carácter de referibilidad, como indicábamos más arriba. Esta referencia se deriva del hecho de su fundamentación en el poder de lo real y manifiesta una ordenación finalística como dimensión esencial de la persona.

38. Cf. P. Teilhard de Chardin, *Fenómeno humano,* Madrid 1965, 314.
39. Id., *La energía humana,* Madrid 1967, 74.

El hombre se nos da siempre como función y proyecto. Ciertamente es un centro de convergencia, pero no un centro ontológico absoluto. Toda la realidad creada le está referida, pero él mismo se siente remitido a un más allá de sí mismo. La finitud, la historicidad y la contingencia que lo caracterizan avalan esta tesis.

Finitud. La persona humana es finita en su intimidad y en su autopresencia. Ni su intimidad es completa, ni su autopresencia absoluta. Ambas están mediatizadas por el mundo y por la realidad exterior, de cuya experiencia, decíamos antes, es desde donde el hombre retorna sobre sí mismo. Pero la autopresencia del ente es proporcional a la tenencia del ser, como repite K. Rahner parafraseando a santo Tomás desde una relectura de Heidegger, la cual depende de su grado de inmaterialidad. Ahora bien, debemos tener en cuenta que, en su presencia al mundo y a sí mismo, el hombre no puede prescindir del cuerpo —materia—, porque es el medio que lo vincula con la realidad entorno (todo conocimiento empieza por los sentidos, decían ya los filósofos antiguos). Por eso la intimidad humana es constitutivamente limitada y condicionada, así como su autopresencia, ya que se da una especie de enajenación en el hombre debido a la dimensión material que lo constituye.

La instalación corpórea y su realización temporal ponen asimismo de manifiesto la finitud del ser humano. Ni conoce el mundo de una sola vez, ni se percibe completamente a sí mismo en un momento. Es el suyo un conocimiento parcial y progresivo que se va logrando en perspectiva. Lo mismo sucede con su libertad que, al ser encarnada y estar enraizada en una estructura concreta, es constitutivamente finita. No es el hombre, como pretende el existencialismo, elección radical y completa, sino elección condicionada por las leyes que regulan su existencia, tanto en el orden físico y biológico, como en el espiritual y psíquico.

Historicidad. La autofundamentación humana hay que entenderla desde la maduración de lo que estaba en germen o desde la actualización sucesiva de múltiples potencialidades. Este proceso implica mutación y permanencia porque, sin perder la identidad radical que lo especifica, el hombre llega a ser más, accede más al ser, se hace más plenamente hombre. Ahora bien, esta marcha, caracterizada por la identidad y por la alteridad conjuntamente, está regulada por el tiempo como medio de realización progresiva del ser humano. La historia se convierte así en un elemento constitutivo suyo, con lo que se pone de relieve una vez más su radical inconsistencia, ya que la historia es la integración de tres momen-

tos que se suceden sin interrupción: pasado, presente y futuro. Ninguno de ellos goza de estabilidad plena, sino que cada uno se constituye en función de los otros: el pasado porque ya no es, para que sea el presente; el futuro porque todavía no es; y el presente porque, siendo la reasunción de uno y la anticipación del otro, está siendo para dejar de ser. El hombre, es por tanto, un ser inconsistente en sí mismo que necesita acceder al ser para poder ser plenamente. Este acceso lo lleva a cabo progresivamente, desplegándose en unas coordenadas espacio-temporales, es decir, en la historia.

Contingencia. Este aspecto humano es una consecución lógica e inmediata de su finitud y de su historicidad. Porque no es plenamente, el hombre está obligado a proyectarse hacia una meta, la cual tiene su anticipación en el hecho ineludible de la muerte. Esta, como ha dicho M. Heidegger, es la más cierta de las posibilidades humanas, es un modo de ser necesario del existente humano. Pero, al presentarse como desintegración dolorosa de la unidad lograda en la vida, supone desgarro y se presenta como riesgo de la nada.

Esta nada, que aparece en lontananza, ha estado también presente en los comienzos del hombre, el cual se encuentra situado entre dos nadas —la anterior al nacimiento y la que sigue a su desaparición sobre la tierra—y, por consiguiente, se siente *siendo implantado* por otro en la existencia. Ahora bien, el hecho de la implantación remite a lo *fundante* como algo necesario para el hombre. De ahí que este *ser-se,* que es la persona humana, de suyo pueda ser o no ser y apunte de hecho a un más allá de sí misma que la haga ser realmente.

La trascendencia y absolutez que presupone la contingencia del hombre no deben ser consideradas como mero dato psicológico, sino como estructura ontológica de la realidad humana. Por eso el problema de Dios (la pregunta sobre el absoluto) y, por lo mismo, la cuestión del hecho religioso, radican en la aspiración y tendencia de todo hombre a encontrar el modo de articulación de las cosas y de sí mismo con la realidad en cuanto tal (poder de lo real), que no es algo objetual, sino fundamento y raíz de la realidad global y de la propia existencia humana. En este sentido, el hombre, quiéralo o no, tiene que habérselas con Dios como fundamento último y razón primera de su ser. Por eso, como ha dicho X. Zubiri, el problema de Dios no es una cuestión que pueda o no plantearse, como sucede con otra clase de problemas tanto científicos como vitales. Más bien «es un problema *planteado ya*

en el hombre, por el mero hecho de hallarse *implantado* en la existencia» [40]. De aquí a la connaturalidad del hecho religioso (conciencia de dependencia y de relación) en el hombre no hay más que un paso. Vamos a verlo.

c) *Encuentro personal con el Tú absoluto*

Si el hombre tiene que habérselas necesariamente con la realidad absoluta (Dios), es porque puede entrar en comunicación directa con ella. En efecto, en comparación con la persona humana finita, histórica y contingente, la realidad absoluta que la funda tiene que estar exenta de toda finitud, historicidad y contingencia. Debe ser plenitud de ser y, en consecuencia, perfecta autoposesión y pura autopresencia o luminosidad desde donde ve y quiere todo.

Por otra parte, en una realidad de esta categoría tiene que darse en plenitud la perfección de la vida espiritual, es decir, el conocimiento perfecto, el amor total, la libertad plena. Ahora bien, estas notas son específicas y constitutivas del ser personal por excelencia (Dios). Por consiguiente debe ser considerado sin lugar a dudas como persona verdadera y absoluta. Esto significa que entre la persona humana y Dios puede darse un encuentro verdaderamente personal. Es verdad que la autoposesión y autopresencia del existente humano son limitadas e imperfectas, pero ello no impide que pueda abrirse y comunicarse con el absoluto en calidad de ser personal. Asimismo, aunque la intimidad divina es insondable en sí misma y rebasa la capacidad comprensiva del hombre, nada se opone, sin embargo, a que Dios pueda manifestarse mediante su automostración —mediante su propia palabra—, a la que la persona humana está radicalmente abierta y obligada porque permanece a la escucha de cuanto es ser. De esta manera es como entre el hombre y Dios puede establecerse un verdadero coloquio, base del hecho religioso.

La base de este diálogo es, como hemos indicado en otro lugar, la natural apertura del hombre a la realidad en tanto que realidad. Tratándose de los hombres y de Dios, esta comunicación se funda en una relación efectiva de índole intersubjetiva en la que el *yo* reconoce al *tú,* a la vez que es reconocido por éste. En esa mutua referencia el yo y el tú mantienen, sin embargo, su respectiva alteridad, porque no se objetivan el uno al otro, sino que permanecen

40. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios,* 461-462.

distintos y trascendentes. En el encuentro del hombre con Dios aparecen, por un lado, la trascendencia y superioridad divinas, mientras que, por otro, se aprecia su mutua respectividad, ya que el hombre no sólo reconoce a Dios como suprema realidad, sino que lo afirma al mismo tiempo como su fundamento y salvador.

En esta perspectiva la conciencia de relación y dependencia —base del hecho religioso— no sólo no impide el desarrollo del hombre, sino que se convierte en condición necesaria de su cumplimiento como esencia de suyo abierta. Como ha escrito J. Daniélou, es una dimensión constitutiva de la naturaleza humana basada en el conocimiento y en el amor y se manifiesta en el esfuerzo del hombre por desarrollar la parte de sí mismo que está vuelta hacia lo divino. «El ser religioso es un aspecto constitutivo del hombre, es decir, capaz de reconocer por la inteligencia y satisfacer por el amor su relación a la divinidad» [41].

5. *Verdad filosófica y verdad religiosa*

Abordamos ahora una cuestión complementaria que ayuda a esclarecer cuanto acabamos de decir sobre la justificación racional de la actitud religiosa. Se trata de precisar el verdadero alcance de la verdad religiosa en contraste con la verdad en general o verdad filosófica. La raíz de esta cuestión estriva en la distinta concepción de la verdad en la filosofía griega y en el profetismo hebreo. Ni que decir tiene que se trata de un tema sugestivo que no podemos exponer aquí en toda su amplitud, sino solamente en aquellos aspectos o matices que se relacionan directamente con nuestro tema [42].

a) *Verdad filosófica*

La religación del hombre manifiesta dos niveles distintos de la estructura ontológica de la realidad. Uno, el formado por la dimensión de realidad de las cosas que nos rodean; otro, el constituido por la realidad como tal o por el poder de lo real, como

41. J. Daniélou, *Christianisme et religions non chrétiennes*, en *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, 66.

42. Para más detalles remitimos a W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, 53-76 y a M. Cruz Hernández, *El puesto del Islam en la historia de las religiones*, en *Homenaje a Zubiri*, Madrid 1970, 383-387.

decía X. Zubiri, que no es una cosa entre las cosas ni el conjunto de todas ellas, sino aquello, allende las cosas, que las hace posibles. Ahora bien, la relación de la inteligencia humana con la realidad da origen a la verdad, la cual adquiere diversa significación según el nivel ontológico a que se refiera.

En efecto, la verdad en sí misma considerada, tal como la definieron los filósofos griegos, consiste en el descubrimiento o desvelamiento de lo que son las cosas en sí mismas. Es la patencia del ser o, lo que es lo mismo, la actualidad de la cosa en la inteligencia. Es la captación de la «forma» o formalidad de las cosas por la mente, como escribían los escolásticos. La inteligencia, por lo tanto, recae en el carácter de intimidad de las cosas, que no es más que su *dimensión de realidad,* es decir, su *ser.* Esto es lo que los griegos llamaban *a-letheia* (ἀλήθεια), desvelamiento, significando con ello que la verdad hace referencia al entendimiento y se orienta básicamente por la relación que existe entre el que habla y aquello de que se habla. Por eso su significado original no es otro que hacer salir a la luz —desocultar— algo que está en las capas más profundas del ente.

En oposición al error, que distorsiona el ser de las cosas, y a la opinión, que se fija sólo en las apariencias y tiende un velo sobre lo que se oculta detrás, la verdad es la expresión de la intimidad de las cosas. Hace suyo lo existente en su desocultamiento. Pero, como el ser íntimo de las cosas es lo duradero y estable, lo que resiste a los cambios de superficie, la verdad filosófica versa siempre sobre lo permanente y auténtico frente a lo aparencial y cambiante.

Con esto no pretendemos decir que verdad y realidad se identifiquen sin más. Existe entre ellas distinción y, a la vez, referencia, de modo que la verdad es incomprensible si no es en función de la realidad, ya que es la reactualización de ésta en la mente. Es su aprehensión por parte de la inteligencia, quedando actualizada de nuevo con dos caracteres fundamentales, uno ostensivo y otro efectivo.

Ostensivo, porque la realidad actualizada en la mente patentiza la dimensión nuclear de la cosa, a la vez que muestra a la inteligencia su propia esencia, lo que es la inteligencia misma.

Efectivo, porque la realidad que insta en la inteligencia es la misma que existe de hecho extramentalmente. De lo contrario la verdad no pasaría de ser mera noción o puro concepto, simple representación desprovista de todo contenido real. Mas, a pesar de todo, la verdad filosófica no trasciende la dimensión de realidad de las cosas que contemplamos. Termina en ese nivel ontológico

sin comprometerse en una búsqueda ulterior. En último término tenemos que decir que se queda en las cosas y con las cosas, si bien supera su caparazón externo.

En resumen, la concepción griega de la verdad, heredada por la civilización occidental, reviste dos aspectos diferentes. Por una parte expresa la conformidad de la cosa consigo misma, su carácter positivo y permanente, su ser y su identidad; por otra, manifiesta la conformidad de pensar y de hablar con lo que es real de hecho. Ambos aspectos, estrechamente relacionados, han dado lugar a cuestiones fundamentales que a lo largo de la historia de la filosofía se han ido interpretando de muy diversa manera. Pero no nos corresponde a nosotros abordarlos en estos momentos. Baste decir que la verdad (*alétheia*) encierra también una dimensión histórica y un carácter de desocultamiento progresivo desconocidos por los griegos. Ambos están íntimamente relacionados con la realidad misma, como diremos a continuación.

b) *Verdad religiosa*

Para comprender esta clase de verdad tenemos que comenzar diciendo que la realidad como tal no es el conjunto de las cosas existentes ni la mera causación material de ellas. Rebasa el ámbito de la estricta causación y se expresa como poder fundamentalmente último y definitivamente radical posibilitante del mundo y de la misma existencia humana. Es algo allende la dimensión real de las cosas, que se muestra en ellas, pero sin identificarse con su actualidad. Ahora bien, mientras la verdad fiosófica recae en el carácter de realidad de las cosas, la verdad religiosa, por el contrario, se dirige a ese poder fundamental que las hace ser y que Zubiri llama deidad.

Pero la forma de estar presente la deidad (poder último de lo real) en las cosas no es la simple actualidad de éstas, sino algo oculto tras ellas. Por eso no se puede inteligir como lo que se tiene delante, sino como lo que está más allá. De ahí que la verdad religiosa no recaiga directamente sobre la divinidad misma, sino sobre ese vacío misterioso que aparece más allá de las cosas y que atrae poderosamente al hombre en su afán de ulteriores descubrimientos. Más que como acto de entendimiento debe ser considerada como una opción por una vía determinada para llegar a Dios, o como un acto de fe. Es una opción por el misterio, porque el misterio es el camino para llegar a la deidad. Hay que decir con M. Cruz Hernández, comentando a Zubiri, que no se trata propiamente del *rationabile obsequium* de que hablan los teólogos, sino de la posibilidad de que pueda darse ese *rationabile obsequium*[43]. Por eso, mientras que para los griegos la verdad era la actualidad de la realidad en la mente, para los profetas judíos —hombres religiosos por excelencia—, verdad es lo que va llenando de contenido ese vacío que se manifiesta progresivamente; lo que está accediendo a nosotros y nos sale constantemente al encuentro a través de los avatares de la vida; es lo que se descubre y se nos revela paulatinamente.

En este sentido Pannenberg, siguiendo a Soden, interpreta el término hebreo *emet* (verdad) como firme garantía de una cosa y de una palabra, o como la fidelidad de las personas. Como algo que tiene que cumplirse. Pero *emet* o verdad no es algo que esté definitivamente terminado. Más bien es algo que va aconteciendo progresivamente. Desde el punto de vista antropológico representa un comportamiento que da cumplimiento a una promesa, a algo esperado. Por eso la verdad semita, y más concretamente la israelítica, expresa, en contraposición con la griega, la realidad más como historia que como lo oculto tras las apariencias que haya de ser descubierto mediante la penetración de la inteligencia en el interior de los seres. Es aquello que se irá manifestando en el futuro hasta llegar a la plena mostración de sí mismo[44].

Esta concepción de la verdad implica, no obstante, estabilidad y permanencia, las cuales la hacen digna de confianza porque son garantía de su fidelidad. Al israelita le importa mucho que lo que es duradero en sí se manifieste además como permanente para él confiriéndole consistencia en su ser. Por eso tiene a Dios por verdad, porque es el único que puede brindarle consistencia y prestarle firmeza perdurable. Dios es el poderoso, el que está por encima de todos los poderes cósmicos y el que gobierna a todos los seres terrenos y supraterrenos, es el Baal de los baales.

Este concepto de verdad está en conexión con el carácter histórico o dimensión de historicidad propia del hombre y con el porvenir, puesto que la permanencia perdurable sólo se cumple mediante el futuro, un futuro que no termina. Por esta razón la verdad semita —verdad religiosa por excelencia—, aunque puede gozar de una mostración provisional en el presente, exige de por sí una manifestación progresiva en un tiempo que se sucede ininterrumpidamente y sin término donde tiene lugar la perpetuidad divina, única capaz de ofrecer al hombre un futuro irreversible merecedor de toda confianza.

43. Cf. M. Cruz Hernández, *El hombre religado a Dios*, 241-242.
44. Cf. W. Pannenberg, *o. c.*, 55.

En esta perspectiva se comprende fácilmente cómo la verdad religiosa, en tanto que religiosa, versa sobre lo que todavía no se ha mostrado del todo, sobre lo que no ha terminado de manifestarse. Por este motivo es más asunto de revelación y de fe que de entendimiento directo. Su objeto y contenido no es otro que la progresiva manifestación de Dios al hombre mediante una serie de acciones concretas que tienen lugar en la historia y muestran la fidelidad divina. Dios, lo mismo que se ha manifestado en el pasado y se manifiesta en el presente, seguirá revelándose en el futuro, pero sin que su automostración sea determinable racionalmente ni exigida por el hombre. Es asunto de su liberalidad, que el hombre puede aprehender por vía de confianza [45].

Aquí radica precisamente la fe en las promesas divinas avaladas por el poder creador de Dios que nos lo presenta como garante del futuro más cierto. La verdad completa, por lo tanto, queda constituida y establecida solamente en la plena revelación de Dios anticipada en Jesucristo, lugar del encuentro definitivo de la realidad humana con la realidad divina y, por consiguiente, máxima diafanía de Dios por identidad.

Una confirmación de esta doctrina podemos encontrarla ya en Laberthonnière, para quien la verdad religiosa es esencialmente misterio para nosotros porque se prolonga en la lejanía infinita, cuya profundidad no agotaremos nunca, y porque su significación está ligada al sentido último de nuestra existencia, la cual no termina en el estado presente [46].

6. *Reflexión final*

La reflexión que esbozamos a continuación nos viene impuesta por las observaciones recogidas en las páginas precedentes acerca de la estructura ontológica de la persona humana. Decíamos que lo específico de la actitud religiosa consiste en una relación de dependencia y de sumisión a una entidad supraempírica, instancia definitiva (misterio), que constituye el fin y el sentido último del hombre y de la historia. Pero hemos de advertir igualmente que dicha relación no surge al socaire de determinadas circunstancias por las que ha tenido que pasar la humanidad; más bien se enraíza en la misma esencia del hombre, le es constitutiva.

45. *Ibid.*, 59-60.
46. Cf. H. Laberthonnière, *Le réalisme chrétien. Précedé de essais de philosophie*, Paris 1966, 27.

Un análisis riguroso de la estructura del ser humano como persona nos conduce a esta conclusión, porque nos lo presenta como un ser fundamentalmente abierto a una realidad radical y última —persona absoluta— que, existiendo desde siempre, lo hace capaz de determinaciones absolutas unificadoras de la realidad en que vive. En virtud de esta apertura y tendencia, la persona humana adopta una actitud peculiar, fruto del sentimiento de dependencia y de religación, que recibe el nombre de religión y se manifiesta de múltiples maneras en la historia (rito, culto, plegaria, instituciones, normas, etc.). Esta actitud, en cuyo término (lo sagrado) ve el hombre concentrada la presencia de lo incondicional y absoluto como principio y meta a la vez de su existencia, no es otra cosa que la concreción de la religación originaria y fundante por la que se constituye la vida de todo hombre. Es, en frase de X. Zubiri, «forma concreta de apoderamiento del poder de lo real en la religación» [47]. Por eso la verdad religiosa se presenta como búsqueda de la presencia de Dios en el centro de la vida humana, de modo que quien logra penetrar en su propia intimidad descubre en ella la realidad de Dios como término de una relación personal y como hontanar de la propia existencia también personal. El absoluto queda así explicitado en el área de la vida racional como último principio posibilitante del hombre en su calidad de ser reflexivo y de existencia interpersonal.

Indudablemente el hombre es un espíritu finito, pero, por el hecho de su instalación en el ser y de su apertura al ser, posee una esencia virtualmente infinita que le permite autorrealizarse en una relación esencial hacia Dios. Sólo en la superación de sí mismo y en su entrega a Dios —el totalmente otro— consigue el ser humano su propio y peculiar *ser sí mismo*. En este sentido hay que decir que la aceptación de Dios por el hombre es un acontecimiento esencialmente personal justificado por el reconocimiento del absoluto valor-personal de Dios, ya que el hombre sólo se realiza como persona en la donación personal a otra persona, alcanzando su último sentido y plenitud únicamente en el absoluto-persona, en cuanto que su afirmación y entrega no se puede agotar en la donación a una persona finita.

Como hemos indicado anteriormente, los fenomenólogos de la religión conciben ésta como el problema de la relación humana con Dios más que como la cuestión de Dios en sí mismo. Por su parte, las distintas religiones muestran a los dioses como seres que entran en comunión personal con el hombre.

47. X. Zubiri, *El problema...*, 61.

En resumen, sólo en la relación personal con Dios se puede realizar plenamente a sí misma la esencia espiritual finita que es el existente humano. El hombre es posible en cuanto que se trasciende a sí mismo en algo sobrehumano como don de Dios.

Desde san Agustín se viene repitiendo que el espíritu humano es luz, —autoconciencia, intimidad, subjetividad—. Pero no una luz originaria y autónoma, sino una luz *iluminada,* una luz recibida.

El mismo santo Tomás reasume posteriormente esta misma idea llegando a definir la facultad cognoscitiva del hombre como participación de la misma luz divina. Nuestra luz intelectual, por lo tanto, no es más que cierta semejanza participada de la luz increada en la que se contempla la verdad primera. Urs von Balthasar, por su parte, traduce en términos de hoy este pensamiento diciendo que el ser humano es una luz que escucha, una luz en diálogo que no puede separarse de la suprema luz porque consiste en abrirse a un más allá del mundo [48].

Este es el fundamento ontológico de la fe, como forma suprema de la expresividad religiosa, y base de un humanismo teológico en clara oposición con determinados humanismos actuales que gritan la muerte de Dios o lo declaran hechura del hombre.

Estas consideraciones abren horizontes halagüeños en orden a clarificar la idea de Dios y determinar la racionalidad de la actitud religiosa desde el conocimiento de la esencia de hombre. En este sentido ha podido afirmar E. Schillebeeckx que Dios mismo pertenece a la plena definición del ser humano, por lo menos en el sentido de que el hombre es relación trascendente al absoluto [49]. Afirmación extremamente valiosa para el tema que nos ocupa, porque, al constituirse el hombre en participación de Dios, se sigue que la conciencia prerreflexiva que tiene de sí mismo, suscitada al contacto con el mundo y con los hombres, es ya por su misma naturaleza conciencia religiosa, porque es conciencia de dependencia en el orden del ser.

Sin necesidad de incurrir en ninguna suerte de panteísmo, como le sucede a Max Scheler [50], y partiendo del hecho de la connatural apertura del hombre al ser (a lo real como tal), propugnada por santo Tomás con su teoría del *lumen naturale* [51], puede afirmarse con toda legitimidad que el conocimiento del ser absoluto y, por consiguiente, la actitud religiosa que de él deriva, pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo. En efecto, en su apertura al mundo, el hombre no es sólo capaz de crear nuevas contexturas, sino que está referido a un fundamento que, sin identificarse con nada de lo que se da fácticamente, lo sostiene tanto a él como al mundo; se abre al ser [52].

48. Cf. H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual,* Madrid 1960, 126-129.
49. Cf. E. Schillebeeckx, *Intelligence de la foi et interpretation de soi,* en *Théologie d'aujourd'hui et de demain,* Paris 1967, 125.
50. Cf. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos,* Buenos Aires 1960, 133.
51. «Conocer los primeros inteligibles es una acción que se sigue de la misma naturaleza humana»: I, q.79, a.5, ad.3. También I, q.16, a.6, ad. 1.

El filósofo y psicólogo belga A. Vergote llega a esta misma conclusión, al reconocer en el hombre la posibilidad de percibir en sus propios deseos y en los fenómenos originarios la manifestación de un sobrenatural que viene a aclarar el sistema cerrado de la realidad circundante —cósmica y humana— y se revela como el origen inexpugnable de lo real y de lo verdadero. La misma estructura de la capacidad intelectual y de la tendencia volitiva del ser humano fundamenta no sólo la posibilidad, sino también la conveniencia de una relación sobrenatural [53].

Ni que decir tiene que esta interpretación de las dimensiones constitutivas de la realidad humana contrasta fuertemente con aquellas otras (Feuerbach, Marx, Freud) que, negando todo atisbo de trascendencia en el hombre, consideran la actitud religiosa como epifenómeno y superestructura, ajenos totalmente a la naturaleza humana, de lo que el hombre se verá libre tan pronto como consiga un determinado grado de realización.

Pero no es sólo la crítica racional, sino principalmente la historia la que se encarga de desmentir esta profecía infundada antropológicamente. Tenemos así que, en lugar de la supresión o extinción de la religión propugnada por L. Feuerbach con su teoría de la proyección, por Marx con su socialismo ateo y por Freud con su principio de ilusión y de protección, reina hoy en el mundo un humanismo pujante vivido por personas creyentes en Dios, surge un nuevo despertar religioso en los mismos países socialistas y existe una comprensión favorable a la trascendentalidad de la ética y de la religión [54].

La religión dota de sentido a la vida porque confiere validez definitiva y significación plena a todo pensamiento y a toda acción. Es un «más» exigencial que ningún objeto o bien finito puede colmar plenamente. Por eso el hombre religioso, como ha escrito H. Duméry, es aquel que experimenta la incapacidad de hacer

52. Cf. W. Pannenberg, *o., c,* 153, 180.181.
53. Cf. A Vergote, *Interprétation du langage religieux,* Paris 1974, 141.
54. Cf. H. Küng, *¿Existe Dios?,,* Madrid ²1979, 752-753.

nada, si no reconoce que todo cuanto hace lo realiza con un *plus* de fuerza y de luz que reside en él como recurso inagotable. Cuando el hombre descubre esta riqueza, la llama don, favor, *gracia,* y se confía plenamente a ella en el ejercicio de su existencia que experimenta salvada [55].

Abundando en esta misma idea, A. Sabatier contrapone la certeza de la ciencia a la firmeza de la religión. Mientras la primera es una satisfacción de la inteligencia, la segunda confiere al espíritu el sentimiento del orden establecido, de la liberación reconquistada, de la fuerza y de la paz. Es sencillamente el convencimiento feliz de una «salud» y la seguridad interior de la «salvación» [56].

Este convencimiento viene avalado filosóficamente por un hecho: la relación causal ejemplar y final del hombre respecto de Dios. En efecto, el hombre, como espíritu finito abierto a la trascendencia, está referido originaria y constitutivamente a Dios, respectividad no adventicia (relación accidental), sino que concierne directamente a la persona humana por el hecho de su finitud esencial. Todo ser finito, y especialmente el hombre, está determinado esencialmente por relación a Dios, es «ser de Dios» y «ser para Dios». Desde el momento en que el hombre adquiere conciencia de esta pertenencia, ve completamente despejado su futuro trascendente e irreversible.

Es al mismo tiempo acto de reconocimiento personal de Dios y autoentrega libre al absoluto. En consecuencia, es un acto de querer que, al realizarse desde el mismo núcleo de la persona, produce en ella una sacudida fundamental que afecta al mismo sentimiento, en cuanto que Dios interpela al hombre en su profundidad y totalidad última. Por eso hay que decir que la religión es la forma más perfecta de comportamiento del hombre, ya que constituye la suprema posibilidad de autorrealización humana. Es la realización libre y personal del hombre en dirección a Dios.

A diferencia de la conciencia filosófica, que emite un juicio de valor objetivo, la conciencia religiosa solamente aspira a la autoafirmación de la vida en la espontaneidad y desarrollo de sus exigencias más profundas. Es un compromiso asumido libremente con relación a alguien que tiene como base una opción fundamental y total. En una palabra, el Dios de la conciencia religiosa

55. Cf. H. Duméry, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme* II, Paris 1957, 287.
56. Cf. A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psycologie e de l'histoire,* Ed. Fischbacher, Paris, 382-383.

es el principio de mi ser y el sentido de mi obrar. Es una fuerza activa que repercute en la vida misma del sujeto religioso, que se siente así transportado a un nuevo orden o nivel al que se sabe destinado de antemano.

Desde otro punto de vista, los científicos también tratan de justificar la actitud religiosa como connatural al ser humano. Lo hacen precisamente desde el plano de la ética. Estos hombres, con su metodología peculiar, declaran insuficiente la comprensión científica del mundo a pesar del evidente progreso científico y tecnológico. Las consecuencias negativas de este mismo progreso en aspectos fundamentales de la vida los obligan a volver sus ojos hacia la religión desde la responsabilidad moral que les impone su tarea específica. Surge entonces la cuestión ética que, apoyándose en una justa escala de valores, conduce por sí misma al problema religioso como tal.

En efecto, la recta conducta, imprescindible para que la vida humana pueda proseguir su curso en nuestro planeta, es inexplicable sin la religión. Así lo ha declarado entre otros W. Heisenberg con estas palabras terminantes:

> Donde no existen directrices que señalen el camino, desaparecen, a una con la escala de valores, el sentido de nuestro hacer y padecer y, al final, no puede haber sino negación y desesperación. La religión es, por tanto, el fundamento de la ética, y la ética, el presupuesto de la existencia. Nosotros, en efecto, tenemos que tomar decisiones a diario, tenemos que saber o cuando menos vislumbrar los valores, conforme a los cuales orientamos nuestra acción [57].

Las relaciones interhumanas implican necesariamente una exigencia moral como característica constitutiva del hombre, la cual tiene a su vez a la religión como presupuesto y fundamento. De ahí que la presencia del hombre ante sí mismo implique presencia ante Dios como principio y meta de todo valor humano. Esta manera de pensar, asumida por un buen número de científicos actuales, tiene un origen remoto. Se retrotrae a la época de la Ilustración, cuyos representantes trasvasaban la religiosidad a la ética y hacían de la responsabilidad moral el único criterio de la religiosidad auténtica. La religión no era más que el reconocimiento de nuestras obligaciones como mandatos divinos. Pero de las limitaciones y ambigüedades de esta postura extrema ya dimos cuenta en otra parte de este trabajo.

57. Citado por H. Küng, *¿Existe Dios?,* 754.

Terminamos estas reflexiones afirmando que el hombre es un ser religioso porque consiste en religación, es decir, el núcleo de su experiencia es el misterio como horizonte de una conciencia de sí religiosa. Esto significa que la vida humana, a todos sus niveles, goza de una profundidad insospechada, ya que sus relaciones brotan, en última instancia, de una relación incondicional que afecta a su misma estructura ontológica. Ahora bien, la filosofía de la religión debe explicitar, a nivel categorial y mediante un lenguaje universal inteligible por todos, la inteligibilidad y coherencia racional de esta relación constitutiva manifestada en esa actitud específica que entendemos como religiosidad. Se trata de buscar mediante la reflexión conceptual la clarificación de la experiencia del encuentro con Dios. Por consiguiente, la experiencia y la reflexión deben acompañarse mutuamente, porque la reflexión sin vivencia carece de contenido, y la experiencia sin reflexión camina a ciegas. Pero esta reflexión debe incidir sobre la propia estructura antropológica de la persona humana, ya que la actitud religiosa es algo que afecta al mismo ser del hombre. Es la realización libre y personal del hombre frente a Dios. De ahí que la filosofía, que busca en una especulación racional la esencia del hombre, tenga necesariamente que clarificar la fundamentación teórica de la realización humana personal total en dirección a Dios. Como recuerda E. Schillebeeckx, la afirmación natural de Dios, y en consecuencia, la actitud religiosa, no es más que una afirmación críticamente fundada en la experiencia humana. En definitiva, «estar delante de sí, es estar ante Dios» [58]. Entendidas las cosas de esta manera, la filosofía de la religión no es más que la primera parte de la antropología teológica en sentido estricto, como decíamos al comienzo de este libro.

Pero surge ahora una incógnita que es preciso despejar. Dios es infinito en la plenitud de su ser y en su vida espiritual-personal, por consiguiente, ¿puede el hombre —realidad finita y conocimiento limitado— comprender con su mente la inmensidad divina, el misterio? La respuesta a este interrogante la hemos indicado ya en las páginas que preceden. La riqueza infinita del ser de Dios no podemos abarcarla con nuestro conocimiento, pero nada impide que Dios mismo —ser personal y libre— pueda convertirse en objeto de su propia mostración o automanifestación. Dios, si quiere, puede hacer al hombre el inmenso regalo, enteramente gratuito, de su revelación.

58. Cf. E. Schillebeeckx, *Intelligence...*, 126, 129.

Ahora bien, si Dios se decide a manifestarse al hombre, tiene que hacerlo de forma que éste pueda percibir y comprender su palabra. Debe revelarse en el ámbito existencial humano de modo que el hombre pueda escuchar esta palabra divina en el mundo y en la historia y, de esta manera, dar una respuesta libre y personal a la también personal y libre autocomunicación de Dios, como ha sucedido en la revelación cristiana. En este sentido puede decirse que la religión, como vivencia interior de lo sagrado, es el vehículo de la revelación del misterio divino en la totalidad de la existencia humana.

Aunque hemos definido la religión como algo connatural a la naturaleza del ser humano, no pretendemos decir con ello, sin embargo, que la religión sea un elemento natural en el hombre como una parte integrante de su esencia. La religión no es un componente más de la naturaleza humana. Es más bien una actitud global de toda la persona por la que orienta su vida de una forma concreta en ademán de respuesta. Ahora bien, esta actitud peculiar se debe a la manera concreta de ser del hombre desde la que se hace posible la decisión personal. Es, como ha escrito J. Martín Velasco, el reconocimiento personal de la trascendencia o la aceptación del trascendimiento absoluto como camino para la realización plena [59]. Para la liberación integral, para la salvación. Pero semejante actitud no es fruto de ningún condicionamiento circunstancial, sino la expresión exacta de lo que el hombre es por naturaleza.

Salamanca, 8 de septiembre, 1981, festividad de
Nuestra Señora la Virgen de la Vega,
Patrona de Salamanca y su tierra.

Referencia bibliográfica

Balthasar, H. Urs von, *El problema de Dios en el hombre actual,* Guadarrama, Madrid 1960.

Bonhoeffer, D., *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio,* Ariel, Barcelona 1969.

Brunner, A., *La religión,* Herder, Barcelona 1963.

Buber, M., *Yo y tú,* Nueva Visión, Buenos Aires 1967; *¿Qué es el hombre?,* F.C.E., México 1960.

Cruz Hernández, M., *El hombre religado a Dios,* en *El problema del ateísmo,* Sígueme, Salamanca 1967; *El puesto del Islam en la historia de las religiones,* en *Homenaje a Zubiri,* Moneda y Crédito, Madrid 1970.

59. Cf. J. Martín Velasco, *La religión en el hombre:* Communio 2 (1980) 331.

Duméry, H., *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme* I-II, P.U.F., Paris 1957.
Küng, H., *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid ²1979.
Laberthonnière, L., *Le réalisme chrétien. Précedé des essais de philosophie,* Seuil, Paris 1966.
Legido, M., *Persona humana y Tú absoluto. Dialéctica de la religión y encuentro con Dios,* en *El problema del ateísmo,* Sígueme, Salamanca 1967.
López Quintás, A., *Xavier Zubiri. La inteligencia sentiente y el estar en la realidad,* en *Filosofía española contemporánea,* La Edit. católica, Madrid 1970.
Martín Velasco, J., *El encuentro con Dios,* Cristiandad, Madrid 1976.
Rahner, K., *El oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión,* Herder, Barcelona 1967.
Pannenberg, W., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática,* Sígueme, Salamanca 1976.
Sabatier, A., *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psycologie et de l'histoire,* Ed. Fisbacher, Paris.
Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos,* Losada, Buenos Aires 1960.
Schillebeeckx, E., *Intelligence de la foi et interpretation de soi,* en *Théologie d'aujourd'hui et de demain,* Du Cerf, Paris 1967.
Teilhard de Chardin, P., *Fenómeno humano,* Taurus, Madrid 1965; *La energía humana,* Taurus, Madrid 1967; *Ciencia y Cristo,* Taurus, Madrid 1968.
Vergote, A., *Interprétation du langage religieux,* Seuil, Paris 1974.
Zubiri, X., *Sobre la esencia,* Sociedad de Estudios y publicaciones, Madrid 1963; *Naturaleza, historia, Dios,* Editora Nacional 1942, 1963; *El problema teologal del hombre,* en *Teología del mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner,* Cristiandad, Madrid 1975; *El hombre, realidad personal:* Revista de Occidente 1 (1963). *El hombre y Dios,* Alianza Editorial, Madrid 1984; *Sobre el hombre,* Alianza Editorial, Madrid 1986.

BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL

Brunner, A., *La religión,* Herder, Barcelona 1963.
Duméry, H., *Critique et religion. Problème de méthode en philosophie de la religion,* Sedes, Paris 1957; *Philosophie de la religion* I-II, P.U.F., Paris 1957.
Fierro, A., *Sobre la religión. Descripción y teoría,* Taurus, Madrid 1979.
Gómez-Caffarena, J. - Martín Velasco, J., *Filosofía de la religión,* Revista de Occidente, Madrid 1973.
Leeuw, G. van der, *Fenomenología de la religión,* F.C.E., México 1964.
Mancini, I., *Filosofia della religione,* Abete, Roma 1968.
Otto, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios,* Revista de Occidente, Madrid 1965.
Rahner, K., *El oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión,* Herder, Barcelona 1967.
Stefani, M., *Elementi di filosofia della religione,* Studio Editoriale di Cultura, Roma 1978.
Stem H. Stenson, *Sentido y no sentido de la religión,* Kairós, Barcelona 1970.
Tillich, P., *Filosofía de la religión,* Megápolis, Buenos Aires 1973.
Varios, *¿Qué es religión?:* Concilium 156 (1980).
Varios, *La transformación de lo sagrado:* Communio (julio-agosto ²1980).
Waal, A. de, *Introducción a la antropología religiosa,* Verbo Divino, Estella 1975.

INDICE DE NOMBRES

Adler, A.: 152.
Aguirre, J. M.: 131-134, 163.
Agustín: 80, 81, 84, 142, 162.
Alvarez, M.: 98, 99, 100, 109.
Alvarez Turienzo, S.: 124, 125, 130, 163, 180.
Anselmo: 84, 85, 86.
Aristóteles: 78, 82, 83, 85, 86.
Arnou, R.: 80.
Arvon, H.: 112, 163.
Assmann, H.: 112.
Austin, J. L.: 159.
Ayer, A. J.: 153.

Babolin, A.: 169.
Balthasar, H. Urs von: 60, 65, 72, 194, 199.
Bataille, G.: 56.
Bauer, B.: 131, 132.
Bergson, H.: 65, 78, 109.
Bernard, Ch.: 70.
Bloch, E.: 136, 141.
Blondel, M.: 88.
Bonhoeffer, D.: 173, 174, 199.
Boyer, C.: 81.
Bruaire, C.: 99, 100, 109.
Brunner, A.: 65, 67, 72, 199, 201.
Brunner, E.: 66.
Buber, M.: 54, 60, 61, 62, 67, 72, 77, 97, 98, 109, 181, 182, 199.
Bultmann, R.: 66.

Cabada, M.: 112, 163.
Cabestrero, T.: 177.
Caillois, R.: 53, 59, 72.
Campanella: 85.
Caparrós, A.: 145.
Carnap, R.: 156.
Cayetano: 162.
Cerezo Galán, P.: 163.
Comte, A.: 18, 45, 139, 153.
Coreth, E.: 44, 45.
Cottier, G. M. M.: 100, 112, 118, 119, 125.
Crousbie, J. U.: 159.
Cruz Hernández, M.: 85, 109, 169, 188, 190, 191, 199.

Chantepie de la Saussaye, P. D.: 21, 45.
Chapelle, A.: 99, 100, 109.

Daniélou, J.: 49, 188.
Darwin, Ch.: 139.
Descartes, R.: 85, 86.
Desroches, H.: 15, 20, 45.
Dilthey, W.: 102.
Dondeyne, A.: 87, 89, 168.
Duch, L.: 15, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 45.
Dupré, W.: 31, 45, 64, 72.
Duméry, H.: 16, 17, 32, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 45, 57, 63, 66, 67, 72, 75, 76, 84, 88, 91, 93, 94, 97, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 179, 195, 196, 200, 201.
Dumézil, G.: 20, 25.

Ebner, F.: 67, 181.
Eliade, M.: 10, 14, 15, 17, 20, 25, 26, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 69, 72.
Engels, Fr.: 111, 112, 116, 122, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 139, 163.

Erikson, E. H.: 152.
Evans, D. D.: 159.

Farré, L.: 153, 163.
Ferrater Mora, J.: 44, 45.
Fetscher, J.: 112, 139, 163.
Feuerbach, L.: 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 122, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 145, 163, 184, 195.
Fichte, J. G.: 62, 92, 94, 95, 96, 108, 109.
Fierro, A.: 72, 165, 201.
Flórez, R.: 99, 100, 109.
Frankl, V. E.: 152.
Franzew, J. P.: 19, 45.
Frazer, J. G.: 18, 19, 21, 45.
Freud, S.: 111, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 163, 195.

Garaudy, R.: 109, 122.
García Cabero, M.: 163.
Gardavsky, V.: 112, 140, 141, 142, 143, 144, 163.
Gaunilón: 85.
Giordano Bruno: 85.
Gollwitzer, H.: 77.
Gómez Caffarena, J.: 44, 45, 99, 201.
Gómez-Heras, J. M.: 95, 96, 100, 109.
Gregoire, F.: 125.

Häckel, E.: 139.
Hegel, G. Fr.: 75, 92, 96, 97, 98, 99, 108, 109, 112, 113, 115, 119, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 135, 137.
Heidegger, M.: 41, 102, 182, 185, 186.
Heisenberg, W.: 197.
Hick, J.: 159.
Hostie, R.: 152.
Hume, D.: 160, 163.
Husserl, E.: 102, 104, 105, 106, 109.

Isambert, F. A.: 21, 22, 23, 24, 29, 45.

James, E. O.: 63, 70, 71, 72.
Jaspers, K.: 102.
Jolivet, R.: 81.
Juan Pablo II: 175, 178.
Jung, C. G.: 152.

Kant, E.: 84, 92, 93, 94, 96, 100, 104, 108, 109, 125.
Kimmerle, H.: 136.
König, F.: 30, 45.
Korsch, K.: 131.
Kraft, W.: 153.
Küng, H.: 98, 99, 109, 139, 195, 197, 200.

Lacroix, J.: 112, 122, 163.
Ladrière, J.: 153, 158, 163.
Lawson, R.: 14, 16, 31, 45.
Leeuw, G. van der: 11, 15, 21, 23, 24, 48, 58, 72, 73, 102, 201.
Legido, M.: 182, 200.
Lenin: 123, 139.
Léonard, A.: 99, 100, 109.
Lepp, I.: 163.
Lewis, H. D.: 14, 16, 31, 45.
López Quintás, A.: 61, 67, 169, 177, 200.
Lubac, H. de: 119.
Lucas Hernández, J. S.: 13, 47, 71, 72, 100, 109.
Lunacharsky, A. V.: 112, 125, 137.

MacIntyre, A.: 159.
Mancini, I.: 201.
Manzanedo, M. F.: 145, 163.
Marcel, G.: 159.
Maritain, J.: 144.
Martín Velasco, J.: 11, 16, 17, 21, 22, 23, 40, 43, 45, 48, 55, 58, 60, 61, 62, 73, 76, 83, 93, 110, 180, 199, 200, 201.
Marx, K.: 111, 112, 117, 118, 119, 120, 122, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 145, 163, 195.
Mate, R.: 112.
Matthes, J.: 16, 22.
Meslin, M.: 15, 17, 18, 23, 26, 29, 45, 57, 73, 79, 110, 145, 163.
Moltmann, J.: 66.
Mounier, E.: 181, 182.
Müller, M.: 14, 16, 18, 19, 21, 45.

Nicolás de Cusa: 85.
Nielsen, K.: 160.

Otto, R.: 11, 15, 45, 48, 49, 53, 54, 55, 56, 64, 73, 201.

Panikkar, R.: 64, 65, 67, 73.
Pannenberg, W.: 188, 191, 195, 200.
Pascal, B.: 142.
Pettazzoni, R.: 15, 27, 28, 45.

Phillips, D. Z.: 160.
Plantinga, A.: 160.
Platón: 78, 79, 80, 84, 85.
Ple, A.: 145, 163.
Plotino: 78, 80, 81.
Post, W.: 131, 163.

Rad, G. von: 77, 110.
Rahner, K.: 32, 40, 41, 42, 43, 45, 166, 168, 177, 185, 200, 201.
Ramsey, I. T.: 159.
Ricoeur, P.: 145, 163.
Riet, G. van: 40, 46, 110.
Rolland, E.: 77, 79, 82, 86, 95, 110.
Ruiz de la Peña: J. L.: 163.
Russell, B.: 152.

Sabatier, A.: 59, 196, 200.
Sádaba, J.: 44, 160.
Schebesta, P.: 19, 20, 46, 65.
Sartre, P.: 182.
Savater, F.: 56.
Scheler, M.: 38, 102, 194, 200.
Schillebeeckx, E.: 60, 61, 194, 198, 200.
Schleiermacher, F.: 64, 65, 92, 100, 101, 102, 110.
Schmidt, W.: 21.
Shom, R.: 66.
Soden, H.: 191.
Söderblom, N.: 102.
Spicq, C.: 68.
Stefani, M.: 201.
Stenson, S. H.: 62, 73, 201.
Suárez, F.: 162.

Teilhard de Chardin: 183, 184, 200.
Tierno Galván, E.: 152, 155.
Tillich, P.: 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 46, 50, 52, 58, 201.
Tomás de Aquino: 41, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 142, 162, 167, 168, 181, 185, 194.
Tylor, E.: 21.

Valverde, C.: 112, 125, 163.
Vancourt, R.: 110.
Verbeke, G.: 87, 110.
Vergote, A.: 63, 64, 145, 151, 162, 163, 195, 200.
Villamarzo, P. F.: 145, 164.

Waal, A. de: 201.
Wach, J.: 15, 16, 21, 22, 23, 46.
Weimberg, J. R.: 153.
Wetter, G.: 119.
Winch, P.: 44, 160.
Wittgenstein, L.: 112, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 164.

Xhaufflaire, M.: 112, 115, 118, 164.

Zilboorg, G.: 145, 164.
Zubiri, X.: 12, 73, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 186, 187, 189, 190, 193, 200.

INDICE GENERAL

Introducción 9

1. Ciencias y filosofía de la religión 13
   1. Planteamiento del problema 13
   2. Las ciencias de la religión 14
      a) La problemática 14
      b) Presupuestos principales de la ciencia de la religión 17
      c) Procedimientos en el estudio del hecho religioso 19
      d) Tendencias actuales en el estudio de la religión 21
         1) Tendencia fenomenológica 21
         2) Tendencia estructurológica 24
         3) Tendencia historiológica 27
   3. La filosofía de la religión 30
      a) Necesidad de una evaluación a nivel filosófico. 30
      b) Algunas aproximaciones actuales a la filosofía de la religión 32
         1) Paul Tillich 32
         2) Henry Duméry 36
         3) Karl Rahner 40
      c) Conclusión: contenido y tarea de la filosofía de la religión 43

Referencia bibliográfica 45

2. El fenómeno religioso ... 47
1. La religión como actitud específica del hombre ... 47
2. Lo sagrado como determinante de lo religioso ... 48
a) Elementos de lo sagrado ... 49
1) Ruptura de nivel ontológico ... 49
2) Realidad por excelencia ... 51
b) La actitud religiosa como modo específico de estar en el mundo ... 56
3. La religión como encuentro personal ... 60
4. Rasgos esenciales de lo religioso ... 64
5. La religión según la Biblia ... 68
6. Conclusión ... 69
Referencia bibliográfica ... 72

3. El estudio filosófico de lo religioso en la historia: etapas y métodos ... 75
1. Etapa judeocristiana: procedimiento intuitivo ... 76
2. Etapa griega y método intuitivo-discursivo ... 78
a) Platón ... 79
b) Plotino ... 80
c) Aristóteles ... 82
3. Etapa medieval y método de confrontación ... 83
a) San Anselmo ... 84
b) Santo Tomás ... 86
4. Etapa naturalista y método de explicación ... 89
5. Etapa moderna y método de anticipación formal 91
a) Kant ... 92
b) Fichte ... 94
c) Hegel ... 96
d) Schleiermacher ... 100
6. Etapa contemporánea: fenomenología y método de comprensión ... 102
a) Contenido ... 102

1) Reducción eidética ... 102
2) Reducción fenomenológica ... 103
3) Reducción constitutiva ... 104
b) Crítica ... 105
1) Compromete la afirmación teísta ... 105
2) Carencia de criterios en el enjuiciamiento de niveles de evidencia ... 106
7. El método en filosofía de la religión ... 107
Referencia bibliográfica ... 109

4. Teorías críticas sobre el hecho religioso: marxismo, psicoanálisis y neopositivismo ... 111
1. Interpretación marxista de la religión ... 112
a) L. Feuerbach ... 113
b) Marxismo y religión ... 119
1) Elementos fundamentales del marxismo 119
2) Presupuestos filosóficos de la crítica marxista de la religión ... 124
3) Crítica marxista de la religión ... 131
4) Crítica de la crítica marxista de la religión 136
c) Crítica de la religión de V. Gardavsky ... 140
2. Crítica freudiana de la religión ... 144
a) La religión como neurosis ... 146
b) Transposición del instinto de protección ... 147
c) Sentimiento de culpabilidad y necesidad de reconciliación ... 148
d) Sublimación de la idea de padre ... 149
e) Crítica de la doctrina freudiana de la religión 150
3. La crítica de la religión en el neopositivismo y en las ciencias del lenguaje ... 152
a) Enmarcación y tesis del neopositivismo ... 153
b) Sentido del «Tractatus» y su aplicación a la religión ... 155
c) Lo «místico» y el segundo Wittgenstein ... 157
d) Los continuadores de L. Wittgenstein y el valor de la religión ... 159
Referencia bibliográfica ... 163

5. Crítica filosófica de la religión desde la antropología 165

1. La vivencia religiosa 165
2. La experiencia prefilosófica 166
3. Dimensión teologal del hombre según X. Zubiri 169
   a) El hombre, animal de realidades 169
   b) El problema religioso 171
   c) El hombre ante Dios 172
   d) Cristo, lugar de encuentro del hombre con Dios 176
4. Antropología y religión 179
   a) La persona humana 180
   b) Contingencia de la persona humana 184
   c) Encuentro personal con el Tú absoluto 187
5. Verdad filosófica y verdad religiosa 188
   a) Verdad filosófica 188
   b) Verdad religiosa 190
6. Reflexión final 192

Referencia bibliográfica 199

Bibliografía fundamental 201

Indice de nombres 203